ZEITSCHRIFT
des
Vereins für Volkskunde.

Begründet von Karl Weinhold.

Im Auftrage des Vereins
herausgegeben
von
Johannes Bolte.

18. Jahrgang. **Heft 4. 1908.**



Mit 3 Abbildungen im Text.

BERLIN.
BEHREND & C°.
(vormals A. Asher & Co. Verlag)
1908.

Die Zeitschrift erscheint 4 mal jährlich.

Inhalt.

Beiträge für die Zeitschrift, bei denen um deutliche Schrift auf Quartblättern mit Rand gebeten wird, Mitteilungen im Interesse des Vereins, Kreuzbandsendungen beliebe man an die Adresse des Herausgebers, Prof. Dr. Johannes Bolte, Berlin SO. 26, Elisabethufer 37, zu richten.

Bücher zur Besprechung in der Zeitschrift wolle man an die Verlags-Buchhandlung Behrend & Co. (vormals A. Asher & Co.), Berlin W. 64, Unter den Linden 16, senden.

Beitrittserklärungen zum Verein nehmen der 1. und 2. Vorsitzende Prof. Dr. Max Roediger, Berlin W. 62, Bayreutherstr. 43, und Prof. Dr. Johannes Bolte, sowie der Schatzmeister Bankier Hugo Ascher, Berlin N. 24, Monbijouplatz 1, entgegen.

Der Jahresbeitrag, wofür die Zeitschrift an die Mitglieder gratis und franko geliefert wird, beträgt 12 Mk. und ist bis zum 15. Januar an den Schatzmeister zu zahlen. Nach diesem Termine wird er von den Berliner Mitgliedern durch die Paketfahrtgesellschaft eingezogen werden.

(Fortsetzung auf S. 3 des Umschlags.)

Das Wasser im Totengebrauche.

Von **Paul Sartori.**

Der oben 17, 361 behandelten Verwendung von Feuer und Licht im Totengebrauche steht die des Wassers zur Seite, über die die folgenden Zusammenstellungen unterrichten mögen.

Wie Licht und Feuer, so kommt auch das Wasser schon vor dem Eintritt des Todes zur Verwendung. In Mecklenburg muss man dem Sterbenden einen Eimer mit Wasser neben das Bett stellen, „damit die Seele sich nach der Trennung vom Körper waschen und gereinigt vor Gott treten kann“ (Bartsch, Sagen aus Mecklenburg 2, 89). Um Altmünster wird mit derselben Begründung in Häusern, wo ein Sterbender liegt, eine Schüssel mit Wasser vors Fenster gestellt (Laistner, Rätsel der Sphinx 1, 196); in den östlichen Niederlanden unter das Bett Sterbender oder in dessen Nähe. In Groningen glaubt man, dass dann alle Fäulnis ins Wasser ziehe; anderswo, dass sonst Wasser und Milch im Hause unrein würden. Das Wasser muss, wenn der Kranke tot ist, beseitigt werden, aber so, dass es weder auf Mensch noch Tier, weder auf Korn noch Baum fällt (Volkskunde 13, 90 f.).

Bei den Wadschagga giesst man dem Toten oder Sterbenden kaltes Wasser ins Gesicht, „um ihn vielleicht noch einmal ins Leben zurückzurufen“ (Globus 89, 197). Ebenso machen es die alten Weiber bei den verscheidenden Abiponern (Klemm, Allg. Kulturgesch. 2, 98). Wenn in Neu-Pommern das Sterben nicht rasch genug vonstatten geht, helfen die Wilden ein wenig nach, indem sie den Kranken aufrichten und ihm einen Eimer Wasser nach dem andern über den Kopf giessen, angeblich um seine heisse Fiebertemperatur abzukühlen (Kleintitschen, Die Küstenbewohner der Gazellehalbinsel S. 109 f.). Im Christentum kommt das Weihwasser zu ähnlicher Verwendung: fällt der Kranke ins Ende, so wird er mit einem Buchsbüschel reichlich mit Weihwasser besprengt (Rochholz, Deutscher Glaube u. Brauch 1, 169). In der Oberpfalz gibt man dem Sterbenden öfter Weihwasser, damit die bösen Geister nicht ankönnen; je weiter man es herumfetzt, desto weiter müssen die bösen Geister weichen (Schönwerth, Aus der Oberpfalz 1, 241 f.).

Schon diese wenigen Beispiele, die freilich von den Ausübenden selbst mitunter anders gedeutet werden, weisen auf die übelabwehrende Kraft des Wassers hin, mag nun die Massregel dem Schutze des Sterbenden oder der Überlebenden gelten[1]).

Sehr verbreitet ist der Brauch, nach erfolgtem Tode den Leichnam zu waschen. Die im Kampfe gefallenen homerischen Helden freilich werden ja dadurch auch von Blut und Staub gereinigt (Jl. 7, 425 f. 18, 345 ff. 24, 582. Odyss. 24, 44. 189); im übrigen aber ist die ursprüngliche Absicht dieser Waschungen, die dem toten Körper anhaftenden, lebensfeindlichen Stoffe oder Mächte unschädlich zu machen[2]).

Die Leiche wird meist mit warmem Wasser gewaschen[3]). Selbst so unsaubere Leute wie die Baschkiren pflegen das zu tun (Globus 80, 155). Aber auch schärfere Mittel kommen zur Verwendung. Die Beduinen des Sinai nehmen Seifenwasser (Palmer, Der Schauplatz der vierzigjährigen Wüstenwanderung Israels S. 74); ebenso die Wotjäken (Buch, Die Wotjäken S. 144). In der Oberpfalz wird Branntwein dem Wasser zugesetzt (Schönwerth, Oberpfalz 1, 243), im Lechrain wird Essig verwandt (Leoprechting,

---

1) Beide Gesichtspunkte kommen auch bei Kranken vor. In einem alten Arzneibuche (Hüser, Gymn.-Progr. Brilon 1893, 25) wird folgende Vorsichtsmassregel beim Besuche eines Pestkranken verordnet: „So einer zu einem solchen Kranken gehen will, soll er ein Kübel voll frisches Wassers nehmen und dem Kranken zun Füßen setzen, auch bey einem Feuer wohl erwarmen, wenn er von dem Kranken gehen will.“ Bei Rochholz, Glaube 1, 173 heisst es: „Hat sich ein Patient durchgelegen, so glaubt man allenthalben der Wundheit damit vorzubeugen, dass man ihm eine Schüssel Wasser unters Bett stellt.“ Pfannenschmid (Das Weihwasser S. 113) bemerkt, dass man in der Stadt Hannover, wo derselbe Brauch geübt werde, dazu gern „sonnenklares Regenwasser“ nehme. — Über die Verwendung des Wassers zu allerlei Reinigungen s. im übrigen: Tylor, Die Anfänge der Kultur 2, 435 ff. Wilken, Über das Haaropfer S. 250 ff. Oldenberg, Religion des Veda S. 322 f., 335², 407 ff, 423 ff., 489 f. Robertson Smith, Relig. der Semiten S. 117. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus S. 100 ff. Pfannenschmid, Das Weihwasser S. 14 ff., 97 ff., 123 ff.

2) Vielfach werden freilich andere Gründe angegeben. Nach Servius geschah bei den Römern die Waschung (wie auch die Wehklage), um einen etwaigen Scheintoten zu erwecken (Marquardt-Mau, Privatleben d. Römer 1², 346 f.). Nach rumänischer Anschauung muss der Körper am jüngsten Tage hübsch rein sein und auch von der Seele alle Sünde weggewaschen werden (Flachs, Rumänische Hochzeits- u. Totengebräuche S. 45). Ähnlich in Armenien (Abeghian, D. armen. Volksgl. 21). Auch die Mañacicas in Südamerika besprengten angeblich deshalb die Toten mit Wasser, um sie von jedem Makel zu reinigen (Waitz, Anthrop. der Naturvölker 3, 531). Nach ostpreussischer Meinung muss der Tote zu seiner Wanderung recht sauber sein (Lemke, Volkstüml. aus Ostpreussen 1, 56).

3) Bei den Kalmüken muss sich die Wöchnerin, wenn die Zeit ihrer Unreinheit zu Ende ist, mit warmem Wasser am ganzen Körper reinigen (Ploss, Das Kind 1, 54). Zu Jerusalem gibt man der eingeborenen Frau (Bekennerin des Islams) während der ersten sieben bis acht Tage des Wochenbettes gar kein Waschwasser, und auch später erlaubt ihr die Hebamme kein kaltes Wasser, sondern gestattet ihr nur warmes zum Waschen der Hände (ebd. 1, 52). In Siam muss die Wöchnerin nach Marco Polo eine Woche lang vor einem wohlunterhaltenen Feuer sitzen und sich bald auf diese, bald auf jene Seite wenden (ebd. 1, 54).

Lechrain S. 249). Die Rumänen tun in das Wasser Pfefferminzblätter, Basilienkraut, Kamille, Klee, Wermut, Eberraute und andere glückbringende Kräuter (Flachs S. 45). Die Mohamedaner werfen die Blätter des Sidrabaumes (Pflaumenbaumes), der auch in der Volksmedizin eine wichtige Rolle spielt, hinein (Sprenger, Leben u. Lehre d. Mohammad 1, 306, Anm.). Die Leiche eines Bayanzi wird mit Palmöl abgerieben; ebenso behandeln die Frauen den Toten bei den Abarambos (Bulletin de folklore 3, 68 f.). Bei den Guings werden die Toten gewaschen und mit Fett eingerieben (Globus 60, 13). Auch bei den Griechen wurde der Leichnam gesalbt (Müllers Handbuch d. Altertumswiss. 4, 462a. 463a).

Die Waschung wird oft durch bestimmte Personen vollzogen. Bei den Mongolen bezeichnet der Vorsteher des Klosters die Person, die die Leiche waschen und schmücken soll, und die zu dem Verstorbenen in einem ganz bestimmten Altersverhältnis stehen muss; jedem andern würde das blosse Berühren der Leiche schon Verderben bringen. Der von den Geistlichen hierzu Erwählte erhält die Bezeichnung Bujantschi, d. h. „der Mensch, der ein gutes Werk verrichtet“ (Globus 57, 212). Bei den Permiern werden Verwandte oder Freunde eingeladen, die Leiche zu waschen und den Sarg zu verfertigen (Globus 71, 372). In Swanetien (Kaukasus) füllt sich 1—1½ Stunden nach einem Todesfall das Sterbehaus mit Verwandten, die der Waschung des Leichnams beiwohnen wollen. Sie wird nach christlichem Brauch vollzogen, und dabei brechen die Anwesenden in ein wildes Geheul aus (Beil. z. Münchener Allg. Zeitg. 1906, Nr. 143, S. 541). Bei den südrussischen Juden kommen entweder die Mitglieder der „heiligen Brüderschaft“ oder eigens dazu bestellte Diener, um den Toten zu reinigen (Globus 91, 360). Bei den Arabern wird die Leiche vom nächsten Verwandten gewaschen und in weisse Tücher gehüllt (Wellhausen, Skizzen u. Vorarbeiten 3, 159). In Ägypten wird sie von den Verwandten zu einem Brunnen in der Nähe der Moschee getragen und dort abgewaschen (Klemm, Allg. Kulturgesch. 7, 139). Dagegen darf bei den Rumänen die Waschung nicht von Angehörigen des Entseelten vorgenommen werden (Flachs S. 45). Bei den Rumänen in Siebenbürgen vollzieht sie eine Freundin des Hauses, die dafür vom Pfarrer beim Begräbnisse gesegnet wird (Globus 57, 28). Der sterbende Tscheremisse bestimmt selbst die Personen, die seinen Leichnam waschen sollen (Internat. Archiv f. Ethnogr. 9, 154). Bei den Chewsuren besorgen es die sogenannten Narewebi, junge, ledige Leute (Globus 76, 210). In Persien wird ein Todesfall dem Kadi angezeigt, der den Leichenwäscher absendet, um den Toten in ein an ein fliessendes Wasser gebautes Haus zu bringen (Klemm 7, 142) Nach Polak (Persien 1, 362 f.) wird die Leiche auf den nächsten Friedhof getragen. Hier nehmen sie die Murdeschuren (Totenwäscher) in Empfang, die, wenn sie beim Waschen eine Wunde an ihr entdecken, dem Polizeimeister Anzeige machen müssen.

Bei den Mohamedanern in Bosnien wäscht der Imam den Toten (Am Ur-Quell 3, 23). In der Oberpfalz das Totenweib (Schönwerth, Oberpfalz 1, 243). In Irland die Nachbarfrauen (Proceedings of the American Philosophical society, Philadelphia 25, 267). Alte Weiber im Lechrain (Leoprechting, Lechrain S. 249) sowie in den Wesermarschen (oben 9, 54). Ältere Frauen und Männer aus der Verwandtschaft bei den Siebenbürger Sachsen (Schuller, Progr. Schässburg 1863, 42). Bei den Ngúmba in Südkamerun wird die Leiche von den Frauen in das Frauenhaus gebracht, gewaschen und angezogen, wobei die Frauen und Kinder Trauerklagen anstimmen (Globus 81, 351). Hektors besudelte Leiche wird von den Mägden gewaschen und gesalbt (Il. 24, 582 ff.), und auch bei den späteren Griechen besorgten dies Geschäft die Frauen (Müllers Handbuch d. klass. Altertumswiss. 4, 463a). Bei den Römern der Pollinctor (ebda. 4, 795). Im Voigtlande tut es die Leichenwäscherin. Sie geht an vielen Orten vor oder hinter dem Sarge, und ihr folgen die Hinterbliebenen. Manchmal sitzt sie auch auf dem Sarge (Köhler, Volksbrauch im Voigtlande S. 251 ff.).

Es kommt auch wohl vor, dass diese Waschung schon vor dem Eintritt des Todes vorgenommen wird. Die serbischen Zeltzigeuner waschen den in den letzten Zügen Liegenden und ziehen ihm sein bestes Gewand an (Beil. z. Münch. Allg. Zeitg. 1906, 139). Bei den Walachen in Unterkrain müssen sich die Todkranken sogar selbst waschen, „um nach dem Tode hübsch rein zu erscheinen“ (Rosenthal u. Karg, Der Deutsche u. sein Vaterland 2, 328). Sokrates geht vor dem Trinken des Giftbechers ins Bad, um den Frauen die Arbeit zu ersparen (Plato, Phaedon 115 A). Auch Alkestis badet sich in Flusswasser und schmückt sich, ehe sie in den Tod geht (Eurip. Alkestis v. 159 ff.)[1].

In diesen Fällen ist von dem ursprünglichen Sinn der Waschung kein Bewusstsein mehr vorhanden. Welchen Gefahren aber der Waschende bei seiner Arbeit, durch die er die feindlichen Mächte beseitigen soll, und die Überlebenden überhaupt sich aussetzen, zeigen allerlei Vorsichtsmassregeln, die dabei zu beobachten sind.

Bei den Japanern wird der Leichnam, von dem nur ein kleiner Teil zur Zeit entblösst wird, mit heissem, in einem neuen Eimer herbeigebrachten Wasser gewaschen und mit einem neuen Leinengewande bekleidet. Nach dem Schintoritus wird der Leichnam einfach mit einem nassen Tuch abgerieben, wobei dieselbe Rücksicht beobachtet wird, wie wenn es sich um einen Lebenden handelte. Nach buddhistischem Ritus wird heisses

---

1) Ähnlich verhüllte sich bei den Griechen auch manchmal der Sterbende selbst das Gesicht, was sonst erst nach eingetretenem Tode geschah (Müllers Handbch. d. klass. Altertumswiss. 4, 463a. Anm. 6). Zu vergleichen ist auch, was Schwartz (oben 1, 21 f.) von dem Ruppiner Tagelöhner erzählt, der sich vor seinem Tode noch einmal rasieren lässt, weil es da billiger ist als nachher.

Wasser darüber gegossen und der Leichnam ohne besondere Umstände behandelt. Da ferner der Schintoismus Ehrfurcht vor der menschlichen Leibeshülle lehrt, so entledigen sich die mit der Waschung Betrauten nicht ihrer Kleidung. In einigen buddhistischen Sekten dagegen ziehen sie ihre Kleider aus, ehe sie ans Werk gehen (Lay in Transactions of the Asiatic society of Japan 19, 535 f.). Bei den (buddhistischen) Anamiten muss sich der Waschende während der Arbeit dreimal selbst die Hände waschen (Revue des trad. pop. 9, 603 f.). Auf den Tongainseln wird der Leichnam eines Häuptlings mit einer Mischung von Öl und Wasser abgewaschen; wer dies verrichtet, kommt 10 Monate unter Tabu (Klemm, Allg. Kulturgesch. 4, 321). Während der ganzen Zeit, wo bei den südwestlichen Stämmen von Madagaskar die Leiche im Hause gewaschen und in Tücher gewickelt wird, wird im Hause Weihrauch oder ein diesem ähnliches Gummi verbrannt (Sibree, Madagaskar S. 270). Bei den Zigeunern in Jagodina (Serbien) brennt während der Waschung der Leiche zu ihren Häupten ein Unschlittlicht (Beil. z. Münch. Allg. Zeitg. 1906, 140). Bei den jüngst eingewanderten Zigeunern in Süd-Serbien wäscht gleich nach dem Eintritt des Todes der Hodza oder dessen Ersatzmann den Toten mit lauwarmem Wasser, und zwar im Hofraume. Das Wasser muss zugedeckt über einem Feuer erwärmt werden, das einer bewachen muss, und ausserdem darf an diesem Feuer sonst weder etwas kochen, noch schmoren, noch braten (ebd.). Bei den Tschuwaschen darf man vom Eintritt des Todes bis zu dem Augenblick, wo die Leiche eingesargt wird, den Herd nicht heizen. Diejenigen, die der Sterbende zum Abwaschen seiner Leiche bestimmt hat, begeben sich zum Brunnen, um das nötige Wasser zu holen, und werfen ein Geldstück hinein, um anzudeuten, dass sie das Wasser nicht umsonst nehmen, sowie etwas Zwirn, damit das Wasser vom Zwirn dem Verstorbenen in den Mund träufele, wenn er im Jenseits für seine Sünden des Trankes entbehren sollte (Globus 63, 323). In Armenien macht man stellenweise unter freiem Himmel Feuer an, um das Wasser zum Leichenbade zu wärmen. Man benutzt dazu nicht das Herdfeuer, um es nicht zu verunreinigen, sondern erzeugt mit Feuerstein und Stahl ein frisches Feuer. Nach Erwärmung des nötigen Wassers ist dieses Feuer unrein und schädlich (Abeghian, Der armenische Volksglaube S. 71). Die Armenier lassen auch, wenn der Verstorbene über zehn Jahre alt ist, acht Tage lang auf dem Platze, wo seine Leiche gebadet ist, Kerzen oder Öllampen brennen, „damit der Weg der Seele ins Jenseits dadurch erhellt werde“ (ebd. 21). Die Sinai-Beduinen waschen die Leiche ausserhalb des Zeltes (Palmer, Schauplatz der Wüstenwanderung Israels S. 74). Bei den Permiern sagt die Person, die das Amt übernommen hat, bevor sie an die Arbeit geht, zu dem Verstorbenen: „Ärgere dich nicht, ich will dich abwaschen!“ (Globus 71, 372). Auch bei den südrussischen Juden wird der Tote, bevor man zu

seiner Reinigung schreitet, um Vergebung gebeten. Erst wird die Leiche mit warmem Wasser gewaschen, wobei sie nicht mit dem Gesicht nach unten gedreht werden darf, weil dies für den Toten beschämend ist. Dann wird sie aufgerichtet und mit reinem Wasser übergossen, wobei dreimal „tohoir“ (rein) gesagt wird. Darauf wird sie abgetrocknet und Brust und Bauch mit einem Ei eingerieben (Globus 91, 360). Die mohamedanischen Begleiter Hedins umwanden sich bei der vorschriftsmässigen Waschung der Leiche eines Genossen das Gesicht ausser den Augen mit weissen Binden, „um nicht die Leichenluft einatmen zu müssen“ (Sven Hedin, Im Herzen von Asien 2, 390). Bei den Tscheremissen geschieht die Waschung nur oberflächlich, meistens mittels eines Badebesens, der zuweilen sogar auf einen Stock gesteckt wird, damit man den Leichnam so wenig wie möglich mit den Händen zu berühren hat (Internat. Archiv f. Ethnographie 9, 154). Die chewsurischen Narewebi gehen oft sechs Tage lang und mehr nicht nach Hause, sondern bleiben als „Befleckte“ in dem Raum, wo sie den Toten abgewaschen haben. Sie müssen zu ihrer Reinigung täglich ein Bad nehmen; Speise wird ihnen von den Angehörigen zugestellt (Globus 76, 210). Im Voigtlande enthalten sich während der Beschäftigung der Leichenwäscherin die Angehörigen des Toten aller Arbeit (Köhler, Volksbrauch S. 251). In Braunschweig glaubt sich die Totenwäscherin beim Waschen eines Toten, der an einer ansteckenden Krankheit gestorben ist, dadurch zu schützen, dass sie einige Pfefferkörner in den Mund nimmt (Andree, Braunschweig. Volkskunde S. 225).

Mit besonderer Vorsicht sind die bei der Waschung gebrauchten Geräte zu behandeln. Bei den Anamiten wird das Wasser, das zum Waschen der Leiche gedient hat, und die Tücher, in denen sich der Waschende abgetrocknet hat, an einem geeigneten Orte vergraben (Revue des trad. pop. 9, 603 f.). Auch im holsteinischen Kreise Stormarn wird das zum Abtrocknen benutzte Tuch an einen dunklen, einsamen Ort gelegt und darf von keinem Menschen wieder gebraucht werden (Am Urds-Brunnen 7, 120). In Lehnheim bei Grünberg wird die irdene Schüssel mit dem Waschwasser unter den Sarg oder unter die Leiche gestellt; sobald der Sarg aus der Stube getragen wird, zertritt ein Leichenträger die Schüssel zu möglichst vielen Scherben (Hess. Blätter f. Volksk. 6, 101). Bei den Huzulen stellt man zu Häupten des Toten gewöhnlich auf einen umgestürzten Topf eine Unschlittleuchte und ein Töpfchen mit Brunnenwasser. Mit diesem wäscht man dem Toten vor Sonnenaufgang das Gesicht; das Tuch, das hierbei zum Abtrocknen des Gesichtes dient, wird vor der Beerdigung in den Sarg gelegt, „damit sich niemand damit abtrockne und dem Verstorbenen in den Tod folge“ (Globus 69, 91; vgl. oben 17, 365). In Oelsnitz muss der Lappen, mit dem der Verstorbene abgewaschen wird, von einem seiner Kleidungsstücke abgeschnitten und

später mit in den Sarg gelegt werden. Ist er von der Kleidung eines noch Lebenden genommen, so hat dieser zeitlebens keine Ruhe mehr (Köhler, Volksbrauch S. 440). In Ostpreussen muss die Schüssel, aus der eine Leiche abgewaschen ist, gegen ein Rad des Leichenwagens geworfen werden, wenn dieser sich mit der Leiche in Bewegung setzt (Am Urds-Brunnen 7, 154. Lemke, Volkstüml. in Ostpreussen 1, 56). Auch in Mecklenburg wird die Schale zerschlagen, Seife und Tuch mit in den Sarg gelegt (Bartsch, Sagen 2, 91). In Braunschweig wird nach erfolgtem Tode die Waschschale, aus der man den Kranken gewaschen hat, zerschlagen (Andree, Braunschweig. Volkskunde S. 224).

Verhängnisvolle Wirkungen hat namentlich das Leichenwasser selbst, an dem nunmehr die schädliche Substanz haftet, wenn es nicht sorgfältig beseitigt wird. In Mecklenburg wird es so ausgegossen, dass niemand darüber geht, wo weder Mond noch Sonne scheint; das nennt man „'ne Gaet geiten". Wer etwa darüber geht, dem widerfährt grosses Leid, oder er muss sterben (Bartsch, Sagen 2, 91). Ähnlich in Böhmen (Am Ur-Quell 4, 281) und Schlesien (oben 3, 150 f.). Oder es wird unter die Dachtraufe gegossen, oder auf dem Kirchhofe unter einem Strauch oder ganz dicht an der Hausmauer vergraben (Drechsler, Schlesiens volkstüml. Überlief. 2, 1, 295). Wenn man einem Jungen mit Leichenwasser das Gesicht wäscht, bekommt er keinen Bart, und wenn einem Mädchen auf der Stirn die Haare auswachsen, soll man sie mit Leichenwasser da waschen, wo die Haare nicht wachsen sollen, aber nicht weiter (Schulenburg, Wendische Volkssagen S. 234). Das Stroh, auf dem die Leiche gelegen hat, wird auf dem Felde verbrannt und das Leichenwasser über die Brandstelle weggegossen. Wer darüber geht, verdorrt. Wenn aber Vögel etliche Male darüber hinweggeflogen sind, schadet es nichts mehr (Schulenburg, Wendische Volkssagen S. 110). In Rötz schüttet man das Leichenwasser ins Feuer oder in fliessendes Wasser (vgl. auch John, Sitte im deutschen Westböhmen S. 171) oder in eine Ecke des Hauses, „damit der Tote ja nicht wiederkehre" (Schönwerth, Oberpfalz 1, 252). Bei den Siebenbürger Sachsen pflegt man es an einen abgelegenen Ort oder auch dem Nachbarn „in den Grenzfrieden" (Zaun) zu schütten; ebendahin werden die beim Waschen gebrauchten Tüchelchen und die Scherben der mit Fleiss zerbrochenen Waschschüssel geworfen (Am Ur-Quell 4, 50 f.). In Masuren wird das Leichenwasser hinter dem Sarge aus dem Hause gegossen (Töppen, Abergl. a. Masuren S. 108), in Ostpreussen vor die Haustür im Kreuz, „damit der Verstorbene nicht komme und spuke" (Am Urds-Brunnen 7, 154. Tettau u. Temme, Volkssagen Ostpreussens S. 286). Wird es aber vor dem Begräbnistage ausgegossen, so findet der Tote keine Ruhe (Lemke, Volkstüml. in Ostpreussen 1, 56). Aus demselben Grunde muss man in Schweden sofort das Leichenwasser ausgiessen (Globus 83, 45).

Andrerseits werden aber, wie das bei der Leiche verwandte Licht (oben 17, 373), so auch die beim Waschen des Toten gebrauchten Sachen und das Leichenwasser selbst zu allerlei heilkräftigem und befruchtendem Zauber gebraucht. Das Tuch, mit dem die Leiche abgetrocknet ist, hat in Stormarn bei Tieren heilbringende Wirkung (Am Urds-Brunnen 7, 120). Ebenso in Mecklenburg (Bartsch 2, 91). In Bern bindet man dieses Tuch um einen Apfelbaum mit süssen Äpfeln; wenn es verfault ist, dann ist der Tote auch verfault, und der Baum wird sehr fruchtbar werden (Schweizer. Archiv f. Volkskunde 8, 274 f.). Dem Topfe, worin das Leichenwasser war, soll man den Boden ausschlagen und Hirse durchschütten und die säen, dann fressen sie die Vögel nicht (Schulenburg, Wend. Volkstum S. 110). In Nordthüringen wird das Pulver von den verbrannten Tüchern, mit denen der Tote gewaschen wurde, und das Leichenwasser zu allerlei Sympathiemitteln verwandt (oben 13, 389). Wenn zwei heiraten wollen, soll die Braut dem Bräutigam das Hemd mit dem Stück Seife waschen, mit dem der Tote gewaschen worden ist, dann wird er ihren Willen tun (Schulenburg, Wend. Volkssagen S. 243). In Leobschütz gebraucht man das nasse Waschläppchen gegen Warzen (Mitteil. der schles. Gesellsch. f. Volkskunde 14, 87). Auf der Karolineninsel Oleai pflegt man das Wasser, in dem die gestorbenen Kinder gewaschen sind, zu trinken (Globus 88, 20). In Iglau in Mähren hebt man mitunter einen Teil des Leichenwassers auf als Mittel gegen Trunksucht (oben 6, 408). Unter der Sekte der Nossairier gibt es heilige Leute, die nach ihrem Tode zu Welis werden. Das Wasser, womit ihre Leichname vor der Bestattung gewaschen werden, verteilt man an die Gläubigen; es gilt als wundertätig (Curtiss, Ursemit. Relig. S. 191)[1]).

---

1) Auch später noch wirkt das Wasser, das mit einem Toten in Berührung gekommen ist, heilkräftig. In einigen Orten Armeniens schützt man sich vor Krankheiten dadurch, dass man am Grabe des Letztbeerdigten in eine Grube Wasser giesst, dieses austrinkt, sich das Gesicht wäscht und die Brust bestreicht. Wenn man wirklich krank ist und als Veranlasser der Krankheit einen Verstorbenen vermutet, verfährt man ähnlich (Abeghian, Der armenische Volksglaube S. 13 f.). — Übrigens werden auch dem Wasser des ersten Bades des Neugeborenen (Wuttke, Volksabergl. § 579) und dem Taufwasser allerlei zauberische Wirkungen zugeschrieben. In Pommern dürfen Mädchen nicht mit solchem Wasser getauft werden, in dem schon Knaben getauft sind, sonst kriegen sie einen Bart. Das Taufwasser wird aufbewahrt und als Heilmittel benutzt. Anderswo muss es aber auch weggegossen werden an einen Ort, wohin weder Sonne noch Mond scheint. Kinderlose Leute lassen es sich vor die Haustür giessen, dann kriegen sie auch Kinder (Am Ur-Quell 6, 146; vgl. Bartsch, Sagen 2, 47). In Hessen muss man das Taufwasser an einen Rosenstrauch schütten, dann bekommt das Kind rote Wangen (Wolf, Beitr. z. deutschen Mythol. 1, 207). Nach wallonischem Glauben muss man das Wasser vom ersten Bade des Kindes ins Feuer schütten, um Bezauberung zu vermeiden (Monseur, Le folklore wallon S. 37). Schon nach babylonischem Glauben zieht sich, wer aus Versehen in ausgeschüttetes Wasser tritt, mit dem rituelle Reinigung vollzogen ist, dadurch seinerseits die darin enthaltene Unreinheit zu (Anz, Zur Frage nach d. Ursprung d. Gnostizismus S. 103 f.).

In der Landschaft Agam auf Sumatra glaubt man: wenn jemand gestorben ist, rollt das vom Rumpf abgerissene Haupt der palasik (einer Art von Hexen) wie eine Kokosnuss über den Boden und begibt sich unter das Sterbehaus, wo es das Wasser, mit dem die Leiche gewaschen worden ist, aufleckt (Wilken, Het animisme usw. 1, 27). Wenn man bei den Togonegern unsicher ist, ob der Verstorbene Schulden hatte oder nicht, wäscht man der Leiche die Zähne und hebt dies Wasser in einem Fläschchen auf. Kommt nun nachträglich jemand mit einer Forderung, so glaubt man ihm erst dann, wenn er zum Beweise der Wahrheit von diesem Mundwasser trinkt (Globus 72, 42).

Bei den Südslawen zeigt die Rauchwendung bei der Totenwaschung oder Abkochung des Badewassers einen künftigen Todesfall an (oben 2, 186).

Im übrigen beweisen auch andere Säuberungen, die man an der Leiche vornimmt, das Bestreben, die ihr noch anhaftende, gefahrbringende Substanz, vielleicht auch die bei ihr noch verweilende Seele selbst zu verscheuchen. Namentlich Haare und Nägel scheinen geeignet, Unterschlupf zu gewähren. Bei den alten Indern gehörte zu den Pflichten der Angehörigen, den Toten vor der Bestattung zu baden, ihm den Bart zu waschen und dann Haupthaar, Bart, Haare am Körper und Nägel zu schneiden (Caland, Die altind. Toten- und Bestattungsgebräuche S. 14. 39. Oldenberg, Religion d. Veda S. 426f.). Ähnliche Bräuche z. B. auch bei Rumänen (Flachs, Rumän. Hochzeits- und Totengebräuche S. 45), Siebenbürger Sachsen (Am Ur-Quell 4, 51), Chewsuren (Globus 76, 210), Akranegern (ebd. 65, 229). Auf Tami wird die Leiche mit Kokosnusswasser gewaschen, Hinterkopfhaare, Augenbrauen und Bart abrasiert und das Gesicht bemalt (Archiv f. Religionswiss. 4, 343; vgl. auch noch Wilken, Über d. Haaropfer 2, 370, Anm. 124. 387, Anm. 165). Die palästinensischen Juden reinigen in umständlicher Weise auch das ganze Innere des Körpers mit Wasser (Am Ur-Quell 5, 264).

Es mag gleich hier bemerkt werden, dass, wo eine erneute Bestattung der Gebeine üblich ist, auch diese oft mit Abwaschungen verbunden ist. So werden bei den Niskwalli am Puget Sound Leichen bisweilen mehrmals ausgegraben, gewaschen und von neuem beerdigt (Preuss, Begräbnisarten der Amerikaner und Nordostasiaten S. 130; vgl. 121ff.). In einigen Gemeinden Rumäniens wird die Ausgrabung bei einem Kinde nach drei, bei Jüngeren nach fünf und bei Alten nach sieben Jahren vorgenommen. Die Gebeine werden mit Wein gewaschen und von neuem bestattet (Flachs S. 62f.).

Doch kehren wir zur Behandlung der Leiche des eben Verstorbenen zurück. In katholischen Gegenden ist es Sitte, dass der im Hause aufgebahrte Tote von den Besuchern aus einem neben ihn hingestellten Gefäss mit Weihwasser besprengt wird (vgl. z. B. Schönwerth, Ober-

pfalz 1, 246. Birlinger, Aus Schwaben 2, 314. Vernaleken, Mythen und Bräuche des Volkes in Österreich S. 311. Bulletin de folklore 2, 340). Im Stubaital in Tirol tut man es, „damit keine unreinen Geister in seine Nähe kommen“ (oben 3, 175 f.), in der Schweiz, „damit die Seele sich ans kalte Wasser gewöhnen lerne“ (Rochholz, Glaube und Brauch 1, 173 f.).

An vielen Beispielen ist oben (17, 363 ff.) gezeigt worden, dass nach weitverbreiteter Sitte neben die noch im Hause weilende Leiche zum Zwecke schützender Abwehr ein Licht gestellt wird. Denselben Dienst verrichtet hier und da das Wasser[1]). An manchen Orten der Siebenbürger Sachsen steht, so lange der Tote noch ‘iwer iern loat’, unter der Totenbank ein Zuber voll Wasser, „damit es den Geruch anziehe oder die Verwesung verzögere“ (Schuller, Progr. Schässburg 1863, 44). Ähnlich verfährt man in Burg im Spreewald, „dann läuft die Leiche nicht auf, und die Geschwulst zieht ins Wasser“ (Schulenburg, Wend. Volkstum S. 112). In der Oberpfalz legt man, „damit die Leiche nicht aufschwelle und übergehe“, ihr Bügelstahl auf die Brust oder ein Feuereisen auf den Bauch und stellt unter das Sterbebett kaltes Wasser mit einem Stein darin, welches zu Tal zieht (Schönwerth, Oberpfalz 1, 246). „Damit die entwichene Seele vor Beginn der Wanderung ins Jenseits sich stärke“, wird von russischen Bauern auf das Fensterbrett eine Tasse mit Wasser aufgestellt (Globus 59, 236)[2]). Von den russischen Lappen sagt ein Bericht des 18. Jahrhunderts: „Sobald einer den Geist aufgegeben hat, macht man alle Fenster in der Kammer auf, bringt ein Becken voll geweihtes Wasser hinein, seine Seele darin zu baden, und hat Sorge, ihm ein Stück Brot von Korn aufs Haupt zu legen“ (oben 11, 435).

Mit dieser Anschauung von der abwehrenden und schützenden Kraft des Wassers scheint es nun in einem gewissen Widerspruche zu stehen, wenn andererseits vielfach vorgeschrieben wird, alles beim Eintritt eines Todesfalles im Hause vorhandene Wasser auszuschütten. So müssen in der Schweiz, unmittelbar nachdem jemand verschieden ist, das im Wohnzimmer hängende Weihwassergeschirr und in der Küche der Wasserzuber ausgeleert werden, denn „des Verstorbenen Seele ist darüber gekommen“. Der Essig in der Flasche wird geschüttelt, an die Weinfässer wird geklopft, sonst fault Essig und Wein; alle Milchbecken müssen mindestens gehoben werden; anderwärts mischt man einen Tropfen frischen Wassers in die Geschirre (Rochholz, Glaube 1, 176; vgl. Zeitschr. f. deutsche Mythol. 4, 178). In Untersteiermark und Krain giesst man alles Wasser aus den Gefässen aus, selbst wenn es ganz frisch ist, weil sonst die Smrt (Todesfrau) alles austrinken würde (oben 1, 157). In Polen darf

---

1) In Indien bedeutet ein mit Wasser gefülltes Gefäss Glück (Zachariae oben 15, 77 Anm. 4).

2) Vgl. damit das Licht im Fenster (oben 17, 361).

man kein Wasser in ein Haus bringen, wo eine Leiche liegt, denn es verdirbt (Am Ur-Quell 3, 51). Die Juden in Ostgalizien schütten im Wohnhause des Verstorbenen alles Trinkwasser aus und kehren alle Spiegel um (Der Urquell, N. F. 2, 108). Bei den südrussischen Juden wird in drei Nachbarhäusern jederseits das Wasser ausgegossen, „damit der Todesengel darin sein Schwert nicht abwaschen kann“ (Globus 91, 360). Die Juden in der Bukowina entfernen alles Wasser, weil der Todesengel sein Schwert darin gewaschen hat (Globus 80, 159). In Westböhmen werden, sobald der Sarg das Haus verlassen hat, der Tisch und die Stühle in der Stube umgestossen, das Hafenwasser ausgeschöpft, das Glas mit Weihwasser, das neben dem Sarge stand, zerbrochen (John, Sitte im deutschen Westböhmen S. 174). Bei den Rumänen werden alle Wasserbehälter zugedeckt, da sonst die Seele, die einen ausgesprochenen Hang zum Wasser hat, in ein Wassergefäss fallen und darin ertrinken könnte (Flachs, S. 44). Aus demselben Grunde werden auch in manchen Gegenden Frankreichs alle Wassergefässe entleert (Mélusine 1, 97. 456. Revue des trad. pop. 10, 370). In Raon-aux-Bois behauptet man, es geschehe, damit man nicht in dem durchsichtigen Kristall des Wassers den Kampf des Toten mit dem Teufel und den Erfolg des letzteren sehe (Mélusine 1, 146); in Poitou, weil sich die Seele darin gewaschen hat und man das Wasser nicht gebrauchen will. Hier bedecken manche auch den Spiegel mit einem Schleier (Revue des trad. pop. 8, 420). In Belgien muss man das Wasser wegschütten und sich hüten es zum Kaffee zu gebrauchen, denn die Seele ist durch alle diese Gefässe gegangen, um sich zu reinigen, ehe sie die Erde verlässt (Bull. de folklore 2, 345; vgl. auch Liebrecht, Zur Volkskunde S. 350 f.). Nach Vintlers ‘Blumen der Tugend’ (ged. 1411) tragen manche, wenn man die Leiche aus dem Hause bringt, alles Wasser aus dem Hause (Grimm, Myth. LIV).

Aus diesen Gebräuchen und ihrer Begründung geht hervor, dass man für das im Hause befindliche Wasser die Gefahr der Verunreinigung und Infektion durch die Mächte des Todes oder durch die vom Leichnam ausgehende Gefahr oder auch durch die abscheidende Seele selbst fürchtet[1]).

---

1) Hier kann sich die Vorstellung in der Richtung weiter entwickeln, dass die Seele geradezu durch das Wasser angelockt und festgehalten wird, etwa weil sie sich darin baden, davon trinken will, oder auch nur sich darin spiegelt. Das Verhängen des Spiegels im Sterbehause ist ja, wie schon einige der oben angeführten Beispiele zeigen, oft mit dem Ausschütten des Wassers verbunden (vgl. v. Negelein im Archiv f. Religionswissensch. 5, 22 ff. 33. Zachariae oben 15, 74 ff.). Mir scheint dies Verbot auf derselben Vorstellung zu beruhen, nach der die Nennung des Namens seinen Träger ‘bannt’. So wird auch die Seele (oder was sonst in Betracht kommt) durch das Erblicken im Spiegel an den Ort gebannt und am Entweichen verhindert. Ähnlich wird ja auch der Spiegel gebraucht, um Tiere ans Haus zu fesseln (vgl z. B. Bartsch, Sagen 2, 158. Witzschel, Thür. Sagen 2, 279. 280. 281). Nun mag es wohl vorkommen, dass Spiegel und Wasser gelegentlich in der Vorstellung identifiziert werden. Als die Bakairi zum erstenmal einen Spiegel

Hier handelt es sich eben nicht um Wasser, das zu dem ausdrücklichen Zwecke der Reinigung und Abwehr bestimmt ist, sondern um einen Teil des Hausvorrates, der wie Milch, Essig, Wein, Speisen usw. zum Genuss der Lebenden dienen soll, nun aber durch die Berührung mit der entweichenden Seele oder der unklar empfundenen, todwirkenden Kraft für die Überlebenden gefahrbringend werden kann[1]).

Recht deutlich zeigt sich wieder die abwehrende Macht des Wassers, wenn die Leiche das Sterbehaus verlässt, um bestattet zu werden. An vielen Orten findet sich der Brauch, in diesem Augenblicke Wasser hinter ihr herzugiessen, um neue Todesfälle oder ein spukhaftes Wiedererscheinen des Verstorbenen zu verhindern. So schon bei Burchard v. Worms (Grimm, Myth. XXXVII; vgl. ferner Rochholz, Glaube und Brauch 1, 176f. Kuhn, Westfäl. Sagen 2, 49. Märk. Sagen S. 368. Panzer, Beitrag 1, 257. Leoprechting, Lechrain S. 250. Volkskunde 13, 96. Feilberg, Dansk Bondeliv 2, 116. v. Negelein, oben 11, 266f.). Wenn in Sonneberg eine Leiche aus dem Hause getragen ist, so wird heisses Wasser hinter ihr zur Tür hinausgegossen; nach welcher Richtung der Dampf zieht, nach dieser Gegend hin wird sich der nächste Todesfall ereignen (Witzschel, Thüring. Sag. 2, 258). Wirft man der Leiche Feuer und Wasser nach, so wird sich der Geist des Gestorbenen nachher nicht rühren und nicht im Hause zeigen (Bartsch, Sagen 2, 96). In Hohenstein giesst die Totenwäscherin das aufbewahrte Leichenwasser hinter der Bahre oder dem Leichenwagen aus. Das soll bedeuten: wenn der Geist des Toten zurückkommen will, wird ein See vor dem Hause sein, und da kann er nicht hinüber (Töppen, Masuren S. 108; vgl. Am Urds-Brunnen 7, 154). In Neunburg wäscht die Person, die bei der Beerdigung zu Hause bleibt, die Hände und giesst das Wasser der Leiche nach (Schönwerth, Oberpfalz 1, 252). In Schlesien wird mit dem Wasser, das unter dem Sarge gestanden hat, beim Hinaustragen der Leiche Stube, Hausflur und die Stelle, wo der Sarg mit der Leiche gestanden hat, dreimal besprengt (Drechsler 2, 1, 295). In Waldeck schüttet man einen Eimer voll Wasser hinter der Leiche her und fegt aus dem Hause; dann spukt sie nicht (Curtze, Volksüberlief. aus Waldeck S. 384). Eine Frau

---

sahen, nannten sie ihn Wasser (v. d. Steinen, Unter d. Naturvölkern Zentral-Brasiliens S. 75; vgl. auch Zachariae oben 15, 84. Anm. 3). Andererseits ist Wasser im Rätsel = Spiegel ohne Glas (Zeitschr. f. deutsche Myth. 1, 164).

1) Wie man bemüht ist, beim Todesfalle alle möglichen Gegenstände im Hause durch Anrühren, Schütteln, Umgiessen u. dgl. zu sichern, habe ich in der Zeitschr. f. rhein. u. westfäl. Volkskunde 1, 41 f. gezeigt. Wein, Essig, Milch usw. sind zu wertvoll, um, wie es eigentlich erforderlich wäre, ganz beseitigt zu werden; beim Wasser geschieht es. Dem in den Hof geleiteten Brunnenwasser dagegen wird der Todesfall nur angesagt (bei Görlitz: Drechsler, Schlesiens volkstüml. Überlief. 2, 1, 291). Übrigens entspricht dieser Sitte des Wasserausschüttens der oben (17, 371, Anm.) angeführte Gebrauch, bei einem Todesfalle das Herdfeuer auszulöschen.

auf dem Eichsfelde, die hinter der Leiche ihres Kindes einen Eimer Wasser ausgiesst, erklärt das damit: „dass nicht auch noch ein anderes Kind stirbt“ (Waldmann, Programm Heiligenstadt 1864, S. 19). Im heutigen Griechenland schüttet man in dem Augenblicke, wo die Leiche das Haus verlässt, einen Krug mit Wasser aus und zerbricht auch wohl den Krug selbst (Wasmannsdorf, Progr. Berlin 1884, S. 9). Auch die See-Dajaken von Sarawak zerschmettern in dem Augenblick, wo die Leiche zur Wohnung hinausgetragen wird, einen Krug mit Wasser auf dem Fussboden (Wilken, Über das Haaropfer 1, 246)[1]).

In Arkadien muss man, wenn ein Leichenzug beim Hause vorbeigeht, eine Kanne Wasser ausgiessen und sprechen: „Möge Gott ihm seine Sünde vergeben, dass sie uns nicht erreiche“ (Globus 65, 55). In Wahrheit wollen sich dadurch die Überlebenden schützen, wie anderswo (oben 17, 368) bei derselben Gelegenheit durch Anzünden von Lichtern. Auch in der Gegend von Damaskus schüttet beim Vorbeipassieren einer Leiche das gewöhnliche Volk das Wasser aus den Krügen aus (Curtiss, Ursemit. Religion S. 231, Anm. 2). In Falkenstein wird auf dem Wege zum Kirchhof vor jedem Wegekreuz abgesetzt und der Sarg unter Gebet mit Weihwasser besprengt und mit Weihrauch beräuchert (Bull. de folklore 1, 253).

Weil das Wasser also gegenüber dem Toten und allem, was von ihm ausgeht, hindernde und abwehrende Kraft zeigt[2]), wird es hier und da vermieden, einen Toten auf dem Wege zur Beerdigung über

---

1) In Armenien wirft und zerschlägt man hinter einem Toten wie hinter einem Feinde Töpfe mit den Worten: „Geh und komm nicht zurück“. Dasselbe tut man, wenn ein Feind vom Hause fortgeht, dagegen, wenn ein Freund fortgeht und man baldige Wiederkehr wünscht, giesst man hinter ihm Wasser aus (Abeghian, Der armenische Volksglaube S. 12). Wasserausschütten wird auch sonst gegen dämonische Wesen angewandt, z. B. gegen Hexen (Witzschel, Sagen aus Thüringen 2, 262). Über die Gefährlichkeit des Wasserausschüttens überhaupt s. oben 3, 36. Wasser, das vor der Tür ausgegossen wird, muss man entweder dicht vor seinen Füssen oder an die Wand giessen, weil man sonst einen der sich gewöhnlich an den Haustüren aufhaltenden Geister begiesst und dieser dann traurig ist (Töppen, Masuren S. 112).

2) Wasser hält ja überhaupt alle möglichen dämonischen Wesen zurück. Gespenster müssen vor einem Bach haltmachen (Kuhn, Westfäl. Sagen 1, 179. Hüser, Progr. Brilon 1893, S. 25; Progr. Warburg 1898, S. 9. 15. Liebrecht, Zur Volkskunde S. 317). Hexen können nicht über Gewässer (Hüser, Progr. Warburg 1898, S. 13); auch Irrlichter nicht (Schönwerth, Oberpfalz 2, 98; Rochholz, Aargausagen 2, 85f.). In einem Märchen der Awaren (Kaukasus) kann die Kart, eine Unholdin, ein Gewässer sogar trotz der Brücke nicht passieren (Liebrecht a. a. O.). Gegen die Drud stellt man die Füsse der Bettlade auf Ziegelsteine und diese in ein Gefäss mit Wasser (Schönwerth, Oberpfalz 1, 227; vgl. Laistner, Rätsel d. Sphinx 1, 196). Auch die Laumen nähern sich keinem Bett, unter das man ein Glas Wasser oder eine Schüssel mit Wasser und Brot gestellt hat (Veckenstedt, Mythen d. Zamaiten 2, 98). Die Rakshas überschreiten nicht die Wasser (Oldenberg, Relig. d. Veda S. 489). Dämon des Meltaus wird durch einen Wasserring, in dem nur eine schmale Öffnung gelassen wird, zum Entweichen gebracht (Crooke, Popular religion and folklore of Northern India S. 380). Für den wilden Jäger bildet ein Bach ein un-

Wasser zu führen. Wenn auch der Körper hinüberkommt, so könnte doch die Seele zurückbleiben müssen. Darum machen die Makassaren und Buginesen bei einem Begräbnisse oft einen Umweg, um soviel als möglich das Passieren der Flüsse zu vermeiden (Wilken, Über d. Haaropfer 1, 249, Anm. 97)[1]).

Wenn das Überschreiten von Gewässern nicht zu umgehen ist, so müssen demnach besondere Vorkehrungen getroffen werden. Die Kasi-Indianer legen, wenn der Leichenzug zufällig eine Pfütze passieren muss, einen Strohhalm für die Seele des Toten nieder, damit sie ihn als Brücke benutze (Dennys, The folklore of China S. 24). Wenn in Vorarlberg ein Leichenzug über ein Bächlein geht, so wird haltgemacht, der Totenbaum quer über das Wässerlein gestellt und ein Vaterunser gebetet (Zeitschr. f. deutsche Mythol. 2, 53 f.). In Basto (Portugal) werfen die Begleiter, wenn die Leiche über eine Brücke muss, Hände voll feinen Sandes ins Wasser und sprechen dabei: „Soviel Engel sollen dich in den Himmel begleiten, wie Sand ins Wasser fällt.“ Dabei halten sie sich die Ohren zu, um nicht das Geräusch im Wasser zu hören (Der Ur-Quell, N. F. 2, 205). Auch bei den Rumänen geht der Leichenzug über Kreuzwege,

---

überwindliches Hindernis, falls nicht einer, der ihm begegnet, seinem Pferde von dem Wasser desselben zu trinken gibt (Pommern: oben 13, 185). Krankheitsdämon kann nicht über Wasser (oben 13, 65). Am Tage darf man nicht kochend heisses Wasser auf den Boden giessen, weil es unter die Erde sinkt und die Füsse der Kinder der bösen Geister verbrennt. Am Abend aber giesst der abergläubische Armenier überhaupt kein Wasser auf die Erde, denn die Bösen sind dann überall auf der Erde anwesend und würden sich rächen, wenn sie durch Wasser belästigt würden (Abeghian, S. 31 f.). Zauber wird durch Wasser unterbrochen und aufgehoben (Liebrecht, Gervasius v. Tilbury S. 65). Fausts Pferde werden, als sie das Wasser des Flusses berühren, zu Strohwischen, was sie vorher waren (Wolf, Beitr. z. deutschen Mythol. 2, 369 f., wo noch mehr). Will man gut schlafen, so legt man einen Schlafapfel des Abends unter sein Kopfkissen; er darf aber über kein Wasser getragen werden (Spiess, Volkstüml. a. d. Fränkisch-Hennebergischen S. 153). Auch nach römischer Anschauung „augurium aquae intercessu disrumpitur“ (Serv. zu Verg. Aen. 9, 24. Liebrecht, Zur Volkskunde S. 318).

1) Andrerseits zeigt sich auch hier, dass das Wasser leicht von dem hinübergebrachten Toten infiziert werden und dann je nachdem schädliche oder heilsame Kräfte annehmen kann. In der Ukraine herrscht die Meinung, dass man einen Toten nicht über Wasser führen dürfe, sonst bringe er Missernte, Hunger und ähnliches Unglück. Wo durch ein Dorf ein Bächlein fliesst, befindet sich auch der Friedhof zu beiden Seiten des Wassers. Führt man einen Verstorbenen über einen Teich, so verlassen diesen die Krebse (Am Ur-Quell 3, 51). In Nebk in der syrischen Wüste wurde eine Überschwemmung darauf zurückgeführt, dass ein Leichnam über einen Wasserlauf geschafft worden war, der durch den Hofraum eines Heiligtums floss (Curtiss, Ursemit. Relig. S. 231). Während eine Leiche durchs Dorf geführt wird, holt keine Frau Wasser vom Brunnen, denn es müsste verderben (Kije, Am Ur-Quell 3, 51 f.). Andrerseits gilt in Hessen Wasser, über das eine Leiche getragen wird, als heilkräftig (Hess. Bl. f. Volksk. 6, 105). Warzen wäscht man in fliessendem Wasser in demselben Augenblick, in dem eine Leiche darüber geht (Strackerjan, Abergl. aus Oldenburg 1, 79. Witzschel, Thüring. Sagen 2, 254). Übrigens verunreinigt auch eine Wöchnerin das Wasser, an das sie geht (Ploss, Das Kind 1, 44 f Wuttke, Volksabergl. § 576).

Flüsse, Brücken mit allerlei besonderem Zeremoniell (Flachs, Rumän. Hochzeits- und Totengebräuche S. 58 f.)[1]).

Nach Vollziehung der Bestattung wird öfters das fertige Grab mit Wasser besprengt. Einer verstorbenen Makuschifrau brachten die Weiber Wasser, das der Witwer und die Schwester der Verstorbenen auf die ausgeworfene Erde gossen (Koch im Internat. Archiv f. Ethnogr. 13, 55). Bei den Mohamedanern im indischen Archipel wird das Grab unmittelbar nach dem Begräbnis mit Wasser besprengt (Wilken, Über das Haaropfer 1, 246). Schon auf Abû Bekrs Grab geschah das (Sprenger, Moḥammad 1, 413). Auch in Griechenland giesst fast überall der Priester bei den Worten: „Erde bist du, und zur Erde sollst du zurücktreten" Wasser aus einem mitgebrachten Kruge auf das Grab, der dann sofort zerbrochen wird — ein Gebrauch, dessen volkstümlicher Ursprung daraus hervorgeht, dass er nirgends im kirchlichen Begräbnisritus erwähnt wird (Globus 65, 54). Auch in diesen Fällen wird das Wasser wohl ursprünglich zur Abwehr und Beruhigung des Toten dienen sollen, obgleich man hier immerhin auch an ein Opfer und eine Tränkung denken kann (siehe darüber mein Dortmunder Programm 1903, S. 16)[2]). Wenn bei den Rumänen in Siebenbürgen ein Witwer wieder heiratet, so begeben sich die Kinder oder die nächsten Verwandten seiner verstorbenen Frau zu der Zeit seiner Trauung auf den Friedhof und begiessen ihr Grab dreimal mit Wasser. Sie glauben, dass das Herz der Toten zu der Stunde, wo ihr hinterbliebener Mann einen neuen Bund der Treue schwört, im Grabe brenne, und wollen den Brand löschen (Globus 57, 30). Auch hier ist aber wohl die ursprüngliche Absicht die, den Geist der verstorbenen Frau zu beruhigen. Ein ähnlicher Zweck mag folgender Sitte der Bergdamara zugrunde liegen: Nach der Bestattung eines Häuptlings ziehen die Hinterbliebenen ins Feld, kommen nach etwa einem Jahre

1) In Erlisbach konnte eine verstorbene Wöchnerin nicht zu ihrem Säugling kommen, weil ein Bach zwischen Kirchhof und Haus floss. Sobald ein Steg über den Bach gelegt war, ging es (Rochholz, Aargausag. 1, 57). So werden Geister und Seelen auf (weissen) Fäden über Wasser geleitet in Bengalen (Crooke, Popular religion and folklore of Northern India S. 230. Lubbock, Entstehung der Zivilis. S. 196 f.), bei siebenbürgischen Zigeunern in der Johannisnacht (Wlislocki, Volksgl. der Zigeuner S. 158), bei den Karenen in Birma (Tylor, Anfänge d. Kultur 1, 435). Bei den Abchasen werden die Seelen Ertrunkener durch Gesang vermittels einer über den Fluss gespannten seidenen Schnur in einen Sack gelockt (Globus 66, 43). Auch bei Lebzeiten ihres Körpers müssen der wandernden Seele gelegentlich Hilfsmittel zum Überschreiten von Gewässern geboten werden. Es sei nur an die Sage von König Guntram erinnert (Grimm, D. Sagen nr. 433).

2) Auch das den Toten ins Grab mitgegebene Wasser wird ja zunächst als erquickende Labsal erscheinen. Das Christen samt Holzkohlen und Weihrauch mitgegebene Weihwasser freilich soll nach dem Bischof Durandus (1286) verhindern, ne daemones ad corpus accedant (Pfannenschmid, Weihwasser S. 139 f.). Das mag denn doch auf einem Volksglauben beruhen, wonach das Grab wie durch Feuer (oben 17, 374 f.), so auch durch Wasser gesichert wird.

wieder zurück und schlachten eine Ziege an einer Wasserstelle in der Nähe. Der sie schlachtet, nimmt Wasser in den Mund und besprengt den Boden rund um das Grab herum und ebenso alle Bewohner der Werft. Dann trinken alle Anverwandten des Toten von dem Wasser und verspeisen das geschlachtete Tier (Irle, Die Herero S. 157).

Verlassen wir nun einstweilen den Toten und wenden uns den Überlebenden zu. Diese haben nach einem Todesfalle zunächst an sich selbst allerlei Reinigungen mit Wasser vorzunehmen. Bei den alten Israeliten mussten sich alle, die sich durch Berührung eines Leichnams verunreinigt hatten, durch eine eigentümliche Besprengungszeremonie reinigen (4. Mose 19; vgl. dazu Pfannenschmid, Weihwasser S. 19). In Athen stellte man an die Tür eines Gemaches, in dem ein Toter lag, zur Reinigung der Besucher ein Gefäss voll reinen, aus einem fremden Hause entlehnten Wassers, in dem ein Lorbeerzweig als Sprengwedel lag (Mau in Pauly-Wissowas Real-Enzyklopädie 3, 335. Rohde, Psyche S. 203). Die Dakotas benutzen ein Dampfbad zur Reinigung von der Tötung eines Menschen oder der Berührung eines Leichnams (Tylor, Anfänge der Kultur 2, 435). Bei den Bahau (Borneo) werden sogar, wenn sie einen Panther geschossen haben, Jäger, Hunde und Waffen mit Hühnerblut eingerieben, um ihre Seelen zu beruhigen, und die Männer müssen acht Tage lang sowohl tags als nachts baden (Archiv für Religionswissenschaft 9, 266).

Namentlich die bei der Bestattung Tätigen bedürfen der Reinigung. Bei den Huzulen waschen sich die Zimmerleute nach Herstellung des Sarges und die Männer, die das Grab mit Erde gefüllt haben, über dem Grabe die Hände (Globus 69, 90 f.)[1]. So waschen sich bei den Akranegern die Grabmacher, nachdem sie sich lautlos an die See oder an einen Weiher begeben haben (Globus 65, 229), bei den Navajos die Person, die den Leichnam berührt oder zum Begräbnis fortgeschafft hat (First annual report of the bureau of ethnology 1879/80, S. 123; Brinton, Myths of the new world p. 127), bei den Nuforesen die Totengräber (Steinmetz, Ethnol. Stud. z. ersten Entwicklung d. Strafe 1, 217), beim Volke der Malser (Südindien) die Leichenträger (Globus 60, 14). Bei den Wadschagga reiben nach dem Begräbnis die Totengräber ihre Hände mit dem Mageninhalte einer geschlachteten Ziege ab (Globus 89, 198). Bei den Rumänen in Siebenbürgen erhält derjenige von den Totengräbern, der das Grab begonnen hat, eine Flasche mit Wein und ein buntes Tuch, ausserdem noch eine Kanne mit Bachwasser. Nach Beendigung ihrer

---

1) Wie das Bad des ganzen Körpers oft durch das Waschen der Hände ersetzt wird, so kann auch dies wieder mitunter vereinfacht werden. Bei einer Beerdigung in Dortmund am 24. Dezember 1907 sah ich, wie die Leute, die den Sarg hinabgelassen hatten, sofort ihre weissen Zwirnhandschuhe auszogen und ins Grab nachwarfen. Waschen der Hände in sonstigem Ritus: Pfannenschmid, Weihwasser S. 19. 25. 32. 127. 145 ff.

Arbeit waschen die Totengräber mit diesem Wasser ihre Hände sowie ihre bei dem Graben benutzten Geräte (Globus 57, 29).

Entsprechend handeln auch alle Teilnehmer an der Bestattung. Über die verwickelten Riten der Inder, bei denen teils an der Verbrennungsstätte durch Wasser eine Scheidegrenze gegen den Toten hergestellt wird, teils die Hinterbliebenen sich mit Wasser reinigen, siehe Caland, Toten- und Bestattungsgebräuche S. 73 f. 74 f. 76 f. 78. 171. Bei den Nuforesen stellen sich die Teilnehmer am Begräbnisse um das Grab herum, nehmen ein Blatt von der Erde auf, falten es in Form eines Löffels und bringen es einige Male auf den Kopf, als ob sie den Inhalt des Blattes darauf ausgössen, wobei sie murmeln „rur irama“, d. i. „der Geist kommt“. Damit will man den Verstorbenen beschwören, dass er nicht bei den Angehörigen spuken komme (Wilken, Haaropfer 1, 247). Auf der Molukkeninsel Babar wäscht man sich die Hände, im Distrikte Tonsawang in der Minahassa (Celebes) Hände und Füsse, „um sich von dem Toten zu scheiden (ebd. 247 f.). Auch bei den Rumänen (Flachs, Hochzeits- und Totengebräuche S. 60) und Bulgaren (Strauss, Die Bulgaren S. 451) wird diese Händewaschung streng innegehalten. Auf Cypern geschieht die Waschung am Grabe, die dazu dienenden Gefässe werden sofort zerbrochen. Ebenso in Anos in Thrakien, „um den Toten nicht im Traume zu sehen“ (Globus 65, 55).

Vielfach wird die Waschung in einem Flusse vorgenommen. So im alten Japan (Florenz, Japan. Mythol. S. 57, Anm. 54), bei den Bodos in Nordost-Indien (Tylor, Anfänge d. Kultur 2, 31), bei den Sulus (ebd. 2, 435 f.), bei den Neuseeländern (Klemm, Allg. Kulturgesch. 4, 325), bei den Sambos und Mosquitos in Zentral-Amerika (First annual report S. 186), bei den Salivas und Chiruguanos (Koch im Supplement zu Bd. 13 d. Internat. Archivs f. Ethnographie S. 83). Bei den Malagassy müssen nach einem Begräbnisse alle Leidtragenden ihre Kleider waschen oder wenigstens einen Zipfel davon in fliessendes Wasser tauchen (Sibree, Madagaskar S. 326). Bei den Basutos in Südafrika müssen sich die Krieger, wenn sie aus der Schlacht zurückkehren, von dem vergossenen Blute reinigen, sonst würden die Schatten der Erschlagenen sie verfolgen und ihren Schlaf stören. Daher gehen sie in voller Rüstung in Prozession nach dem nächsten Flusse, um sich und ihre Waffen zu waschen (Tylor 2, 435). In Geislitz bei Hoyerswerda nehmen die Leichenbegleiter ihren Rückweg vom Kirchhofe stets durch ein fliessendes Wasser. Auch im Winter wird die Brücke nicht benutzt, sondern das Eis aufgehackt, damit der Trauerzug durchwaten kann (Haupt, Sagenbuch d. Lausitz 1, 254).

Bei den Papuas der Geelvinks-Bai waschen die Verwandten im Meere die Unreinheit des Todes ab (Steinmetz 1, 219). Dasselbe geschieht auf Tahiti (Waitz-Gerland, Anthropol. d. Naturvölker 6, 409)

und bei den Togonegern (Globus 72, 41). Auf den Neuen Hebriden waschen sich nach einem Begräbnisse alle Teilnehmer die Hände im Meere und schmausen alsdann von den Tarowurzeln des Gestorbenen (Globus 64, 361).

Unter den niederen Hindukasten in Oberindien baden die Leidtragenden, wenn sie von der Bestattung zurückkehren, und berühren an der Haustür einen Stein, Kuhmist, Eisen, Feuer und Wasser (Crooke, Popular religion of Northern India p. 221; vgl. Caland S. 79). In Japan wird nach dem Schintoritus während des Begräbnisses von den zu Hause gebliebenen Verwandten und Priestern das Sterbehaus durch Gebete und andere Zeremonien gereinigt, zu denen das Ausstreuen von Salz und das Ausgiessen von Wasser auf den Fussboden und den Eingang gehört. Wenn die Leidtragenden von der Bestattung zurückkehren, wird ihnen Wasser angeboten, um sich die Hände zu waschen und den Mund auszuspülen (Lay in Transactions of the Asiatic society of Japan 9, 541). An einigen Orten Armagnacs finden die vom Begräbnisse Heimkehrenden an der Tür des Trauerhauses eine Person mit einem gefüllten Wasserkruge und einem weissen Leinentuch. Sie muss das Wasser eingiessen, in dem die Eingeladenen sich die Hände waschen (Revue des trad. pop. 10, 537 f.) Ähnliche Gebräuche herrschen im Samoborer Gebirgsland (Krauss, Volksglaube und religiöser Brauch der Südslawen S. 151) und in Wolhynien (Am Ur-Quell 3, 52).

Im Hause findet auch sonst die Waschung nach der Bestattung statt. Bei den Golde bietet die Witwe den Heimkehrenden Wasser an, um sich Gesicht und Hände zu waschen (Globus 74, 272). Bei den Parsen nehmen die Leichenträger nach der Rückkehr in ihrer Wohnung ein Bad, ebenso wie alle Familienangehörigen des Toten (Globus 64, 397). In Mecklenburg gingen früher manche vom Grabe in die Badstube (Am Ur-Quell 7, 113); dasselbe tun die Tscheremissen (Internat. Archiv f. Ethnographie 9, 161) und die Wotjäken (Buch, Die Wotjäken S. 145). In Pommern badete man sich vor dem Leichenmahl (Homeyer, Der Dreissigste S. 157), dasselbe tun die Tschuwaschen (Schwenck, Mythol. d. Slawen S. 452), und in Steiermark wusch man sich vor dem Essen die Hände (oben 8, 448). Auch in Schlesien muss man sich nach dem Begräbnisse die Hände waschen, sonst stirbt man, oder es fallen einem die Zähne aus (Drechsler, Schlesiens volkstüml. Überlief. 2, 1, 305). Bei den Griechen wuschen sich die vom Begräbnis Zurückkehrenden mit Wasser (Becker-Göll, Charikles 3, 153), wie auch heute noch im Hause des Verstorbenen (Globus 65, 55). Die Römer benetzten sich mit Wasser und schritten über ein Feuer (Tylor, Anfänge d. Kultur 2, 441). In Tibet stellen sich die Trauernden nach der Rückkehr von der Bestattung vor das Feuer, reinigen ihre Hände mit warmem Wasser über den heissen Kohlen und durchräuchern sich dreimal unter Hersagung der vorgeschriebenen Formeln

(ebd. 2, 438). Bei den istrischen Slawen giesst zu Hause eine Frau auf einen Feuerbrand Wasser, womit sich die Teilnehmer des Begräbnisses die Hände waschen (Globus 92, 88). Auch die kaukasischen Juden waschen sich die Hände (Globus 38, 201).

Öfters findet die Waschung erst längere oder kürzere Zeit nach der Bestattung statt. Auf Timorlaut geht zwei Tage nach dem Begräbnis die Familie ins Bad und wäscht ihr Haar (Forbes, Wanderungen im malayischen Archipel 2, 46 f.). Bei Makassaren und Buginesen werden drei Tage nach dem Begräbnis die Kinder des Verstorbenen mit ins Wasser getauchten Tüten besprengt, die bis dahin auf dem Grabe gelegen haben. Es wird damit angedeutet, dass die Kinder nun nichts mehr an den Verstorbenen bindet (Wilken, Über d. Haaropfer 1, 248). Eine viertägige Frist bei Steinmetz 1, 155. Die Samoaner waschen sich den fünften Tag nach einem Begräbnis Gesicht und Hände mit warmem Wasser (Wilken S. 250. Waitz-Gerland, Anthrop. d. Naturvölker 6, 400). Die Gorontalesen auf Celebes halten am sechsten Tage nach der Beerdigung ein Fest ab, bei dem sich die Blutsverwandten gemeinsam in den Fluss begeben, um ein Bad zu nehmen (Wilken S. 249). Auch die Santals in Bengalen scheren sich am sechsten Tage nach einer Leichenverbrennung den Kopf und nehmen ein Bad (Zeitschr. f. Ethnol. 6, 265). Bei den Alfuren von Halmahera baden neun Tage nach einem Sterbefall alle Familienglieder und alle, die das Sterbehaus besucht haben, gemeinschaftlich, „um den Geruch des Toten abzuspülen“ (Wilken S. 250). Bei den Indern wird das Reinigungsbad am zehnten Tage genommen (Caland S. 118); während zwei bis zwölf Tagen müssen sie zur Zeit, wo der Tod eingetreten ist, Wasser berühren (ebd. 81). Am Ende der Trauerzeit fahren dann die Verwandten symbolisch zu Schiff über einen Strom (ebd. 121). Auch bei den Papuas der Geelvink-Bai, auf der Molukkeninsel Babar und bei den Olo-Ngadju auf Borneo endet die Trauer der Familie mit einem gemeinsamen Bade (Wilken 247, 249).

Bei den Weddas auf Ceylon werden nur die Frauen, wenn sie einen Toten berührt haben, für unrein angesehen und müssen diese Unreinheit durch ein Bad wieder beseitigen (Globus 65, 33).

Besonders der verwitwete Teil hat nach dem Tode des Gatten das Wasserbad nötig. Bei den Bolaäng-Mongondouers auf Celebes wird der Witwer oder die Witwe durch andere Witwer oder Witwen nach dem Begräbnisse gebadet (Wilken S. 249). In Mittel-Flores badet sich die Witwe im Flusse nach sieben Tagen der Absonderung (ebd. 247). Bei den Alfuren der Minahassa darf sich niemand dem trauernden Witwer nähern, ohne die Hände gewaschen zu haben und mit Wasser besprengt zu sein (ebd. 248). Bei den Bassari in Deutsch-Togo bleibt die Witwe während der sechzehntägigen Trauer in der Hütte und verlässt sie erst, nachdem sie ein Reinigungsbad genommen hat (Globus 83, 344). In

der Landschaft Kunya in Togo werden Witwer und Witwen nach einer bestimmten Trauerhaft vom Priester mit geweihtem Wasser besprengt (Globus 81, 193). Von den Matambawitwen wird berichtet, dass sie in einem Fluss oder Teich untertauchten, um die Seelen ihrer verstorbenen Ehemänner zu ertränken, die vielleicht noch an ihnen hingen. Nach dieser Zeremonie verheirateten sie sich wieder (Tylor, Anfänge d. Kultur 2, 23).

Vor allen Dingen müssen auch die hinterlassenen Sachen des Toten, namentlich seine Kleider, gewaschen werden. An ihnen haftet noch immer etwas von jenem und der Macht, die ihn dahingerafft hat. Vielleicht könnten sie auch der Seele, die „an ihnen hängt", noch als gefährlicher Zufluchtsort dienen.

Im Ansbachischen meint man, wenn seine Wäsche nicht bald gewaschen werde, könne der Tote nicht ruhen (Grimm, Myth.[4] 3, 458). Aus derselben Ursache wird in Neukirchen seine Bettwäsche ins Wasser gelegt (Schönwerth, Oberpfalz 1, 252). In Bunzlau wäscht man, wenn eine Wöchnerin stirbt, ihre Suppenschüssel sogleich aus, sonst kommt sie wieder (Grimm, Myth.[4] 3, 474). Wenn bei den peruanischen Indianern ein Sterbender den letzten Atemzug getan hat, räumen die Hinterbliebenen Hausgeräte und Kleider zusammen und waschen sie im nächsten Flusse (v. Tschudi, Peru 2, 355). Die heutigen Aymara- und Quichua-Indianer waschen die Kleider am neunten Tage nach einem Todesfalle und verbrennen sie dann zum Gebrauche des Toten im Jenseits (Globus 87, 27). In Poitou wäscht man einige Tage nach der Beerdigung des Toten dessen Leinenzeug (Revue des trad. pop. 8, 420). Die Armenier waschen gleich am Tage nach dem Begräbnis die Kleider des Verstorbenen (Abeghian, Der armenische Volksglaube S. 21; vgl. v. Negelein im Globus 78, 291 f.). In Bulgarien waschen am dritten Tage nach der Beerdigung drei Weiber die Wäsche des Verstorbenen ohne Seife aus (Strauss, Die Bulgaren S. 452). In Irland werden nach dem Begräbnis die bei der Bestattung gebrauchten Tücher von den nächsten weiblichen Verwandten des Toten gewaschen, wobei kein Indigo gebraucht wird (Proceedings of the American Philosophical society, Philadelphia 25, 267). Bei den Wadschagga werden des Verstorbenen Kleidungsstücke, sein Schmuck und seine Waffen nach dem Begräbnis an den nächsten Bach getragen und mit Wasser übergossen, „damit auch sie ihres Herrn Tod beweinen" (Globus 89, 198). Wenn auf der Insel Tumleo (Deutsch-Neu-Guinea) der Verstorbene zwei bis drei Jahre im Grabe geruht hat, werden seine Gebeine wieder ausgescharrt. Die ihm mitgegebenen Schmucksachen werden mit Wasser übergossen und von den Lebenden wieder getragen (Globus 82, 314). In Indien wurden die nicht verbrennbaren Opfergerätschaften eines Opferers einem Brahmanen überlassen, doch übergibt man sie vorher dem reinigenden Wasser (Oldenberg, Relig. d. Veda S. 576). Nach 3. Mose 11, 29 ff. muss auch alles, was mit den toten Körpern gewisser kleiner Tiere in

Berührung kommt, gewaschen werden; das Wasser selbst ist dann unrein und kann die Ansteckung übertragen (Robertson Smith, Relig. d. Semiten S. 113).

Auch das Trauerhaus, besonders aber das Sterbezimmer und der Ort, wo die Leiche gestanden hat, werden mit Wasser gesäubert. So bei den Griechen (Müllers Handbuch d. klass. Altertumswiss. 4, 462 d). Die Inder besprengen bei der Rückkehr von der Bestattung u. a. den Eingang des Hauses und die Stelle, wo der Bestattete gestorben ist (Caland S. 79). Bei den Parsen wird, unmittelbar nachdem die Leiche aus dem Hause getragen ist, 'Nirang', d. i. der Urin einer Kuh, über die Steinplatten, auf denen die Leiche lag, und über den Weg, auf dem sie hinausgetragen ist, gespritzt. Auch die Gegenstände, die mit menschlichen oder tierischen Leichen in Berührung gekommen sind, müssen zuerst mit Nirang und dann mit Wasser gereinigt werden (Globus 64, 395). Die Togoneger bringen nach der Begräbnisfeier eines Mitgliedes der Jehvebrüderschaft, nachdem sie selbst sich im Meere gebadet haben, jeder einen kleinen Topf Seewasser mit ins Jehvehaus zurück, das der Priester unter Gebet an die Wände sprengt. Dem Toten soll dadurch die Wiederkehr unmöglich gemacht werden (Globus 72, 41). Bei den Wadschagga wird der Ort, wo Selbstmörder sich den Tod gegeben haben, mit Wasser besprengt und eingefriedet (Globus 89, 200). Wenn bei den Dajaken der Sarg nach dem Begräbnisplatze gebracht wird, so wird das Sterbehaus sofort mit Wasser besprengt (Grabowsky im Internat. Archiv f. Ethnogr. 2, 182), sowie auch die Stelle, wo die Leiche gestanden hatte, und die Treppe des Hauses (ebd. 2, 180). In Hochofen wird schon nach der Aufbahrung die Stube gewaschen, doch muss hierbei ein Stück frei bleiben, d. h. darf nicht gewaschen werden, „sonst findet der Verstorbene keinen Platz im Himmel“ (John, Sitte im deutschen Westböhmen S. 171). Vielmehr soll wohl der beim Körper verweilenden Seele bis zur Bestattung noch ein Plätzchen im alten Heim gesichert werden. In Ostpreussen glaubt man, der Geist komme nicht mehr zurück, wenn die Stelle, auf der der Sarg gestanden hat, mit Wasser besprengt werde (Am Ur-Quell 2, 80). Dasselbe glauben die moslimischen Bosniaken (oben 11, 267). In Waldthurn wird, sowie die Leiche draussen ist, das bisher offene Fenster geschlossen und jedes Eckchen der Stube mit Weihwasser ausgesprengt, „damit die Teufelchen, die bei jedem Sterbenden sich einfinden, vom Platze weichen“ (Schönwerth, Oberpfalz 1, 251). An der oberen Nahe übergiesst man die Stelle im Zimmer, wo die Leiche gestanden hatte, mit Wasser sowie auch die vor dem Hause, wo sie auf zwei Stühlen abgestellt war, ehe sie auf den Wagen gehoben wurde (Zeitschr. f. rhein. u. westfäl. Volksk. 2, 197)[1].

1) In allen diesen Fällen hat das Wasser offenbar den Zweck der Reinigung und des Schutzes. In anderen dagegen, namentlich wenn es mit Speisen zusammen in das Sterbezimmer hingestellt wird, scheint es der Tränkung der Seele dienen zu sollen (siehe mein Dortmunder Programm 1903, S. 42 f.).

Auffallenderweise wird nun im Gegensatz zu allen diesen Gebräuchen, in denen dem Wasser eine so wirksame Rolle zuerteilt wird, mitunter das Waschen bei den in Betracht kommenden Gelegenheiten geradezu untersagt[1]). Nach Papuasitte ist es auf Neu-Guinea dem verwitweten Teil verboten in der ersten Zeit nach dem Tode des Gatten sich zu waschen (Krieger, Neu-Guinea S. 180. Archiv f. Religionswiss. 4, 305). Bei den Nuforesen darf die Witwe nach dem Tode ihres Gatten, bevor sie im Meere gebadet hat, das Haus nicht betreten, hernach aber längere Zeit gar nicht baden (Steinmetz, Studien z. ersten Entwicklung d. Strafe 1, 216). Bei den Schamakoko-Indianern dürfen nach einem Todesfall die Verwandten sich nicht waschen und ihre Tränen nicht trocknen. An der Stärke der Schmutzschicht, die sich unter den Augen bildet, bemisst man die Liebe zum Verstorbenen (Globus 67, 329). Auch bei den Israeliten wird Waschen und Salben in der Trauerzeit unterlassen (Frey, Tod, Seelenglaube usw. im alten Israel S. 48). Ebenso will Achill (Il, 23, 36 ff.) vor der Bestattung des Patroklus weder essen, noch sich waschen und scheren. Hindus erlauben ihren Söhnen während der vierzehn den Manen geweihten Tage nicht, ihre Körper und Kleider zu waschen, sich zu scheren oder zu baden, da sie glauben, dass der so entfernte Schmutz den Toten trifft und belästigt (Crooke, Popular religion S. 115). In Mecklenburg darf, so lange eine Leiche im Hause ist, gar nichts gewaschen werden, sonst liegt der Tote nass oder schwitzt. Das Waschen muss ausserhalb des Hauses geschehen, z. B. im Backschauer oder sonstwo, weil sonst die Leiche im Grabe wieder aufwachen würde (Bartsch 2, 90). Wenn ein im Sarge fertig angezogen liegender Toter durch Wasser oder eine andere Flüssigkeit nass wird, so wird er später im Hause erscheinen und spuken (ebd. 2, 100). Nach der Meinung der Armenier darf man nicht den Kopf waschen oder die Wäsche reinigen, wenn im Dorfe ein Verstorbener noch nicht begraben ist, um vom Todesengel, der wegen des Toten im Dorfe ist, nicht getreten oder geschlagen zu werden und zu erkranken (Abeghian S. 12). In den Abruzzen müssen die Geräte, die beim Leichenmahle benutzt sind, leer und ungewaschen dem Freunde, der das Mahl geliefert hat, wieder zugestellt werden (s. mein Dortmunder Progr. 1903 S. 22 und Anm. 1).

Oben (17, 370, Anm. 4) sind einige Fälle angeführt, in denen der Gebrauch des Feuers untersagt wird, weil der Verstorbene dadurch belästigt werden könnte[2]). Einen ähnlichen Grund mag gelegentlich auch das

---

1) Vereinzelt scheint eine herzoglich würtembergische Verordnung vom 27. März 1782 für die Beerdigung Wasserscheuer: Der Verstorbene soll alsdann ungereinigt und ungewaschen binnen 24 Stunden bestattet, alle seine Kleider, Geräte, Löffel, Betten verbrannt werden (Birlinger, Aus Schwaben 2, 318).

2) Ähnlich wird auch das Fegen im Trauerhause hier geboten, dort untersagt (Samter in d. Neuen Jahrb. f. d. klass. Altert. 1905, 39 f.). Auch bei der Ausübung des Zaubers ist das Wasser bald vorgeschrieben, bald verboten. Wer ungewaschen ausgeht,

Verbot des Wassers haben. Es mag aber in anderen Fällen auch durch die Befürchtung veranlasst sein, dass etwas von der Persönlichkeit des sich waschenden Menschen in die Gewalt der noch umgehenden Todesmächte oder der Seele des Toten geraten könnte[1]).

Es bleibt nun noch übrig auf die weitere Verwendung des Wassers in Rücksicht auf den Toten nach seiner Bestattung einen kurzen Blick zu werfen. Nach dem Glauben der Tagalen auf den Philippinen kehrt die Seele am dritten Tage nach ihrem Abscheiden in ihre Hütte zurück, um an dem Festmahl teilzunehmen. Man pflegt dann u. a. Wasser vor die Tür zu stellen, damit sie sich die Füsse waschen könne (Wilken, Het animisme 1, 107). Die polnischen und südrussischen Juden glauben, dass im Verlaufe der ersten sieben Trauertage die Seele in das Sterbezimmer fliege. Hier brennt deshalb eine Lampe, und dabei steht ein Glas Wasser, „damit die Seele sich darin baden kann". An der Wand hängt ein Stück der Leinewand[2]), aus welcher der Sterbekittel genäht wurde (Andree, Zur Volkskunde d. Juden S. 185. Globus 91, 362; vgl. Rochholz, Glaube u. Br. 1, 167). Bei den Kaukasusjuden glauben manche, dass die Seele alltäglich das Grab besuche; deshalb ist es an einigen Orten Brauch, Wasser auf den Begräbnisplatz zu stellen, damit die Seele sich darin baden und von ihrer sterblichen Behausung reinigen kann, bevor sie sich in den Himmel erhebt (Andree S. 183). Nach dem Ritus der Inder ist, solange die „Unreinheit" dauert, dem Verstorbenen jeden Tag ein Kloss darzubringen. Vor und nach dessen Darbietung soll mit den Worten: „Wasche dich ab, N. N., Verstorbener" Wasser ausgegossen werden. Auch wird zur Seite der Haustür ein Loch in die Erde gegraben; dieses wird mit allerhand Wohlgerüchen und mit Blumen bestreut,

---

kann leicht behext werden (Grimm, Myth.⁴ 3, 452; mehr bei Wolf, Beitr. z. deutschen Mythol. 2, 369). Der wilde Jäger ist machtlos, solange er sich noch nicht gewaschen hat (Bartsch, Sagen 1, 7. 18 f. Jahn, Volkssag. a. Pommern u. Rügen, 17). Dagegen muss bei den Papuas der Tami-Insel, wer zaubern will, sich des Wassers enthalten, darf keines trinken, darf sich nicht baden, auch keine gekochten Speisen geniessen, damit sein Zauber trocken und heiss bleibt. Durch Berührung mit Wasser wird er kalt und kraftlos (Archiv f. Religionswiss. 4, 347).

1) So durfte auf Tonga, wer eine schwere Operation bestanden hatte, sich weder waschen noch kämmen, auch nicht Haar oder Nägel schneiden, weil sonst Starrkrampf und Tod einträte. Denn der war unrettbar in der Gewalt der bösen Geister, der ihnen Gelegenheit bot, auch nur das geringste von seinem Körper zu erlangen (Waitz-Gerland, Anthropol. d. Naturvölker 6, 395). Eine gefährliche Zeit, in der Geister und Seelen umgehen, sind die sog. Zwölften. In ihnen darf man daher an vielen Orten nicht Wäsche halten, sonst verursacht man den Tod eines Familiengliedes (Kuhn u. Schwartz, Nordd. Sag. S. 410. Zeitschr. f. rhein. u. westfäl. Volkskunde 4, 9. Bull. de folklore 3, 100). Auch die so verbreitete Warnung, den Toten allzusehr zu beweinen oder Tränen auf eine Leiche fallen zu lassen, beruht auf der Furcht, dass dadurch etwas vom Lebenden in die Gewalt der Todesmächte geraten könnte. „Wer seine Tränen auf ein Totes fallen lässt, bekommt die Auszehrung" (Panzer, Beitr. 1, 261).

2) Siehe über dieses mein Dortmunder Programm 1903, S. 26, Anm. 1.

und ein Stein wird hineingelegt. Eine mit Wasser — nach anderen mit Wasser und Milch — gefüllte Schüssel wird darüber an einer Schlinge in die Luft gehängt mit den Worten: „Verstorbener, hier bade und trinke“ (Caland, S. 82. 84; vgl. 81). Auch bei den regelmässigen Totenopfern wird dem Verstorbenen Wasser zum Waschen gespendet (Oldenberg, Relig. d. Veda S. 550). Die Verwandten müssen während der Trauerperiode u. a. Wasser berühren vom Eintreten des Todes an zu derselben Zeit am folgenden Tage (Caland S. 81). In Kreta lässt man einen Krug Wasser 40 Tage lang auf dem Grabe stehen; man sagt, das Wasser diene dazu, dass der Teufel hineinfalle (Globus 65, 55). In Attika stellte man auf das Grab unverheiratet Gestorbener eine *λουτροφόρος* (Schrader, Totenhochzeit S. 5 ff.)[1]. Den armen Seelen wird bei verschiedener Gelegenheit Weihwasser gespendet (Schönwerth, Oberpfalz 1, 281 f. 286. 296. Oben 6, 411). Es soll ihre Qualen im Fegefeuer erleichtern. In Saulxures (Vogesen) glaubt man, wenn ein Topf, in dem nichts anderes als Wasser ist, auf dem Feuer koche, so kämen die Seelen des Fegefeuers dorthin, um ein Bad zu nehmen. Man muss, um das zu verhindern, ein Stück Holz oder etwas Gemüse hineinwerfen (Mélusine 1, 456).

Namentlich zu Allerseelen wird den Toten Wasser geboten. Man giesst im Hause Weihwasser ins Feuer, auf den Boden, in die Ofenlöcher usw. (Schönwerth 1, 283). In den ostdeutschen und letto-russischen Provinzen empfängt man am Allerseelentage die Abgeschiedenen in der Badstube, die eigens dafür aufgeräumt und mit mancherlei Speisen besetzt wird. Alsdann baden hier, nimmt man an, die Seelen eine nach der andern (Rochholz, Glaube u. Brauch 1, 173). In vielen Dörfern der Provinz Lüttich stellt man in der Weihnachtsnacht ein Stück Brot und eine Pinte Wasser auf die Fensterbank ausserhalb des Hauses. Mit dem Schlage der Mitternacht werden Brot und Wasser gesegnet; das Wasser verdirbt und verdunstet niemals, das Brot wird am folgenden Tage an Menschen und Vieh verteilt. Auf Korsika lässt man Eimer mit Wasser während der Allerseelennacht vor der Tür stehen (Bull. de folklore 3, 100).

Der Überblick über die mancherlei Arten der Verwendung des Wassers im Totengebrauche wird gezeigt haben, dass der Gedanke der Abwehr und des Schutzes gegenüber den lebensfeindlichen Mächten, dem Toten und seiner Seele und den von ihnen ausgehenden Gefahren so gut wie überall die Grundlage aller in Betracht kommenden Handlungen bildet. Aber ebenso wie bei der Verwendung des Feuers vollzieht sich auch hier

---

1) Nach Schrader soll das eine symbolische Andeutung der Hochzeit sein. Dagegen Stengel (Wochenschr. f. klass. Philol. 22, 490 f.), der darin einen Rest des Brauches, allen Toten Wasser zum Baden mitzugeben, sieht. Aber ist nicht noch älter der Gedanke der Abwehr, entsprechend der oben (17, 375 ff.) behandelten Anzündung eines Feuers auf dem Grabe?

in vielen einzelnen Fällen der Übergang in die Vorstellung, dass dem Toten selbst mit dem Waschen oder der Darbietung des Wassers Nutzen und Vorteil gebracht werde. Die sich so gestaltende Pflege besteht nicht nur in der Tränkung der durstenden Seele, sondern auch in der Darbietung eines Bades[1]). Und wie die Totenspeisung so vielfach zu Spenden an die Überlebenden wird, so sehen wir auch das Bad der Seele öfters in eine Darbietung an Lebende, namentlich an Arme, übergehen. So heisst es in einer Schilderung pommerscher Sitten aus dem zweiten Viertel des 16. Jahrhunderts: „Ist der totte etwas gewest, so lest man jme ein seelbat nachthun, da sich die armen lewte baden, vnd man jnen bier vnd brot gibt. Darnach bestelt man vor sich vnd die freuntschafft auch ein bat, vnd baden auch, vnd halten einen guten pras" (Homeyer, Der Dreissigste S. 157). Über solche 'Seelbäder' siehe z. B. noch Rochholz, Glaube u. Brauch 1, 173. Pfannenschmid, German. Erntefeste S. 167. Kriegk, Deutsches Bürgertum im Mittelalter, N. F. 22 f.

In der 'Zauberflöte' singen die zwei Geharnischten:

„Der, welcher wandert diese Strasse voll Beschwerden,
Wird rein durch Feuer, Wasser, Luft und Erden."

Feuer und Wasser haben wir in bestimmten Wirkungen gewürdigt; nun noch ein kurzes Wort über Luft und Erde. Denn auch sie scheinen zum Schutz gegen den Tod und den Toten verwandt zu werden.

Im indischen Ritual spielt das Befächeln des Leichnams und seiner Asche eine gewisse Rolle (Caland, S. 24. 135. 138 f.). Es ersetzt manchmal das Besprengen mit Wasser (ebd. 148 f.). Die Absicht dabei ist offenbar, die Seele oder die bösen Todesmächte wegzuwehen (ebd. 171). Später freilich wurde es zu einer dem Toten erwiesenen Ehrenbezeugung, und man sprach dazu die Worte: „Winde wohlig duftend sollen dir am Wege wehen usw." (ebd. 24). Vielleicht gehört auch hierher, dass im deutschen Volksglauben die Zwerge (Seelen?) den Wind als ihren Feind betrachten (Laistner, Nebelsag. S. 320).

Öfter dienen Sand und Erde der Abwehr. Mohammed schrieb den Gläubigen vor, dass in Ermangelung des Wassers das Reiben des Gesichtes und der Arme mit feinem Sande als Ersatz für die vorgeschriebenen Abwaschungen dienen solle (Sprenger, Moḥammad 3, 73). So mag auch das Bestreuen des Hauptes mit Erde und Asche bei Israeliten u. a. ursprünglich als Schutzmittel empfunden sein. Achill bestreut sich bei der Kunde vom Tode des Patroklos das Haupt mit Staub (Il. 18, 23). Zu den Mitteln,

1) Ein Beichtspiegel vom Jahre 1456 zählt u. a. die Meinung auf: „Also wenn die menschen sterbend, so far die sel durch das wasser" (Rochholz, Gl. u. Br. 1, 173 f.). Auch bei Lebzeiten fühlt sich die Seele gelegentlich zum Wasser hingezogen. So ist bei Panzer (Beitr. z. deutschen Mythol. 2, 195 f.) eine Reihe von Sagen erzählt, in denen aus dem Munde kranker Männer und Frauen im Schlafe die 'Bermutter' (die Seele) herauskriecht und sich im Weiher badet, worauf der Kranke gesund wird.

dem Sterbenden das Ende zu erleichtern, gehört in Thüringen, dass man ihm etwas Erde auf die Brust legt (Wuttke, Volksabergl. S. 724; vgl. dazu aber Samter, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum 1905, 36 f.). In Arauco folgt bei der Bestattung hinter der Bahre ein Weib, das Asche auf den Weg streut, um dadurch der abgeschiedenen Seele den Rückweg abzuschneiden (Klemm, Allgem. Kulturgesch. 5, 51). Wenn auf Tonga die Leiche eines Vornehmen bestattet ist, ziehen Weiber (sie voran) und Männer einzeln in einer langen Linie an die Küste, um in Körben Sand zu holen. Dabei singen sie überlaut, um andere von ihrem Wege zu scheuchen, denn niemand darf diesen Zug sehen, weil Götter von Pulotu dabei zugegen sind. Der Sand wird überall um das Grab her verstreut (Waitz-Gerland, Anthropol. der Naturvölker 6, 412 f.). Ähnliches geschieht auf den Fidschi-Inseln (ebd. 6, 684). Auch das Nachwerfen von Erdschollen ins offene Grab, das „glebam in os inicere“ der Römer und dergleichen kann hierher gehören, so dass es in seinem Ursprung ein Abwehrzauber wäre[1]). Wenn die südrussischen Juden die Gräber ihrer Verwandten besucht haben, werfen sie vor dem Verlassen des Friedhofes etwas Gras oder was sonst in die Hand kommt, über die Schulter und sagen dazu den Vers: „Von Staub bist du, und zum Staube kehrst du zurück“. Beim Verlassen werden die Hände gewaschen, wozu immer Wasser und ein Handtuch von einem der Diener angeboten werden (Globus 91, 363). Irrlichter verschwinden, wenn man mit Erde (vom Friedhof) nach ihnen wirft (Haupt, Sagenbuch d. Lausitz 1, 59). In einer niederländischen Sage nimmt einer, um die Mahr zu „zeichnen“ und dadurch unschädlich zu machen, eine Hand voll trockenen Sandes und wirft ihn in die Luft und in jedes Eckchen des Zimmers (Wolf, Niederl. Sag. S. 342 f.). Dagegen hilft ein Tropfen Wasser oder ein Bröckel Erde der in Not befindlichen Hexe (oben 1, 426). Über die Zauber- und Heilkraft der Erde im allgemeinen siehe Wolf, Beitr. z. deutschen Mythol. 2, 396; Wuttke, Volksaberglaube S. 117; Isäger, Aus d. dänischen Volksmedizin (Auszug aus Janus 1906) S. 23 ff.

Dortmund.

---

1) Wenn in China der Sarg ins Grab gelassen ist, beeilen sich die Söhne des Toten Erde ins Grab zu streuen. Diese haben sie vorher in den Schoss ihrer Trauergewänder gelegt und richten es beim Ausschütten so ein, dass sie womöglich auf den Sarg fällt (Dennys, The folklore of China S. 25). In einem obrigkeitlichen Erlass von 1668 heisst es u. a.: „daß aber . . des Verstorbenen Freunde gewisse Hände voll Erden in das Grab werfen, solle als abergläubisch scheinend den Leuten ausgeredet . . werden“ (Birlinger, Volkstüml. a. Schwaben 2, 410 f.). In einigen Ländern ist es den Verwandten des Toten verboten, auf seinen Leichnam Erde zu werfen (Bull. de folklore 2, 363). Bei den Letten dürfen Kinder auf des Vaters oder der Mutter Sarg keinen Sand werfen, denn der „würde schwer auf dem Toten liegen“ (Globus 82, 368). Im Voigtlande wirft man allgemein dem Toten drei Hände voll Erde auf den Sarg nach, „damit man ihn leichter vergesse“ (Köhler, Volksbrauch S. 254).

Der kluge Vezier,

ein kaschmirischer Volksroman,

übersetzt von **Johannes Hertel.**

(Schluss zu S. 66—76. 160—177.)

Zu derselben Zeit machte der Polizeichef einen Rundgang zu heldenhafter Tat. Als er an den Platz kam, an dem die Prinzessin wohnte, lag dort ein Hund und schlief. Von dem Lärm der Polizisten aufgeschreckt, die den Chef begleiteten, lief er davon. Er lief und lief, | und als er keinen Weg fand, rannte er an das Parktor, und dieses öffnete sich. Als das der Polizeichef sah, wurde er unruhig: „Warum war die Kette nicht vor das Tor gelegt? Ist etwa jemand hier eingebrochen? Oder hat man sie nur vorzulegen vergessen?“ Darum befahl er seinen Polizisten: „Marsch! Wir wollen nachsehen.“ Und er drang mit ihnen in den Park ein. Dann verschloss er das Tor und befahl seinen Leuten: „Fünf von euch bleiben hier zurück und bewachen das Tor, dass niemand hinaus kann.“ Sodann schlich er leise vorwärts, konnte aber niemand im Park entdecken. Darauf näherte er sich der Villa und hörte Stimmen. Da sagte er zu seinen Polizisten: „Wer sind die Leute, die oben auf der Villa der Königstochter reden, die um diese Stunde hereingekommen sind?“ Als er näher zusah, fand er die Tür der Villa offen. Er stieg die Treppe empor und gewahrte die Prinzessin, wie sie mit einem Manne auf dem Bette ruhte. Da sagte er zu ihnen: „Wer seid ihr, die ihr da liegt?“ | Durch diesen lauten Ruf erwachten die beiden. Sobald die Prinzessin das Gesicht des Polizeichefs gewahrte, wurde sie ohnmächtig. Als ihr nach einer halben Stunde die Besinnung wiederkam, sagte sie zu dem Polizeichef das Liedchen: 84 85

34. „O Polizeichef, wahre mein Geheimnis du;
Ruf meinem Vater meinen Fehl nicht zu!
Ich trag dir willig all mein Geld und Gut herbei;
Nur lass mich, Chef, aus dieser Lage frei!“

Der Polizeichef antwortete ihr mit dem Liedchen:

35. „Prinzessin, nicht verborgen bleiben deine Sünden;
Mit Zweiunddreissig bin ich hier, die werden's künden.
Dein Vater legt in Banden mich, wenn er es hört,
Und meinen Kopf trennt mir vom Rumpfe dann sein Schwert.

36. Ich hab vom Herren den Befehl: Verschone nicht,
Nimm fest ein jedes Weib, das seine Keuschheit bricht,
Ob sie Ministerkind, ob Königstochter sei!
Ich strafe schwer dich, führst du sie mir nicht herbei“.

Darauf gab er seinen Polizisten den Befehl, sie samt dem Bette aufzuheben, und die Polizisten trugen es samt der Prinzessin und dem Prinzen fort ins Gefängnis. Dort wurden sie, von andern abgesondert, in eine kleine Zelle gesperrt, und draussen wurden Polizisten zur Bewachung aufgestellt. Gleichzeitig schrieb der Polizeichef an den König einen Bericht, in dem er ihm mitteilte: „Ich habe 86

die Prinzessin festgenommen, als sie in der Villa mit einem Manne zusammen schlief. Beide sind samt dem Bette ins Gefängnis gebracht worden."

An dem Fenster des königlichen Schlafgemachs war ein Strick befestigt, an dessen heruntergelassenem Ende ein verschlossener Kasten hing; und in diesem Kasten war ein Schlitz zum Einwerfen von Briefen angebracht. Wenn der König am Morgen erwachte, zog er den Kasten hinauf, öffnete mit einem Schlüssel, den er bei sich trug, das Schloss des Kastens und las alle Eingänge, die man hinein-
87 geworfen hatte. In diesen Kasten nun warf der Polizeichef zu dieser Stunde | seinen Bericht. Dann entliess er seine Mannschaften und ging selbst nach Hause. Er war in seinem Herzen froh, denn er dachte: „Morgen wird mir der König ein hohes Amt verleihen"; und damit schlief er fröhlich ein.

Die Königstochter aber weinte mit dem Prinzen und sagte: „Was sollen wir jetzt tun? Der König wird uns morgen beide zum Pfählen verurteilen." Darauf sagte die Prinzessin zum Prinzen: „Wenn der Vezier gleich jetzt die Sache erführe, so ersänne er wohl einen Weg zu unserer Rettung." Der Prinz entgegnete: „Wie könnte er jetzt davon erfahren?" Da sprang die Prinzessin auf und sah sich nach allen Seiten um. Sie erblickte ein kleines Fensterchen, gerade so gross, dass man den Kopf durchstecken konnte. Sie steckte also ihren Kopf hinaus und hielt eifrig Ausschau, bis sie einen Mann des Weges kommen sah. Zu dem sagte sie: „He, Wanderer, ich beschwöre dich bei dem Gott, der dich erschaffen hat: an dem und dem Ort steht ein kleines Häuschen, das gehört einer alten Frau. Stell dich an seine Mauer und rufe laut: 'Vezier, beim Pflügen sind die Rinder in Kümmernis gefallen.' Wenn du das gerufen hast, kannst du weitergehen."

88 | Der Wanderer versprach, es zu tun. Die Polizisten hatten nichts von dem Auftrag gehört.

Der Wanderer kam an die Hütte der Alten und rief: „Vezier, beim Pflügen sind die Rinder in Kümmernis gefallen." Der Vezier aber war wach, denn er wartete auf den Prinzen. Als er diesen Ruf vernahm, stürzte er eiligst heraus und sagte zu dem Wandersmann: „Wer bist du? Wohin willst du in der Nacht? Warum rufst du so laut? Du findest wohl deinen Weg nicht?" Der Wanderer entgegnete: „Mein Freund, ich ging am Gefängnis vorüber; da rief mir jemand zu: 'Bruder Wandersmann, ich beschwöre dich bei dem Gott, der dich erschaffen hat: an dem und dem Ort steht eines kleines Häuschen, das gehört einer alten Frau. Stell dich an seine Mauer und rufe laut: 'Vezier, beim Pflügen sind die Rinder in Kümmernis gefallen.' Wenn du das gerufen hast, kannst du weitergehen.' Das hab ich mit meinen Ohren gehört; mit meinen Augen aber habe ich gar nichts gesehen. Da hab ich in meinem Herzen gedacht: 'Soll ich darauf
89 hören?' Dann sagte ich mir: 'Es wird mich | doch nichts kosten; ich werde gehen.' So habe ich denn gerufen: 'Ich will's tun.' Und dann bin ich hierhergekommen und habe die Worte ausgerichtet." Der Vezier erwiderte ihm: „Kümmere dich nicht darum! Ich ging gestern in der verflossenen ersten Nachtwache desselben Wegs und habe denselben Ruf gehört. Dort treiben wütende Dschinnen ihr Wesen. Geh nur zu und meide ein zweites Mal diesen Weg! Ich hatte geglaubt, du riefest, weil du deinen Weg nicht fändest; und deswegen kam ich heraus. Geh nur nun weiter!" Und der Wanderer ging seiner Heimat zu.

Der Vezier aber begab sich sogleich zu einem Bäcker und kaufte ihm für fünf Rupien Kuchen ab. Mit diesen ging er in seine Herberge, legte Frauenkleider an, band sich viel Gold- und Silberschmuck um und sah nun vollkommen aus, wie eine Kaufmannsfrau. Dann nahm er ein Brett, legte auf dieses alle seine Kuchen und 200 Rupien, setzte das Brett auf seinen Kopf, deckte ein Tuch

darüber und ging fort, bis er an das Tor des Gefängnisses kam. Furchtlos ging er hinein. | Die Torhüter liefen ihm nach und riefen: „He, wo willst du hin? Mach', dass du wieder herauskommst!“ Die Kaufmannsfrau sagte zu ihnen: „Liebe Brüder, mein Mann war auf eine Handelsreise gezogen. Jetzt eben, nach zwei Jahren, ist er zurückgekommen mit dem Gelde, das er durch sein Geschäft verdient hat. Nun hatte ich mir das Gelübde auferlegt: 'In der Stunde, in der mein Mann mit dem Gelde zurückkommt, das er durch seinen Handel verdient hat, gehe ich, um unter die Gefangenen Kuchen und Rupien zu verteilen.' Warum verbietet ihr mir nun die Verteilung der Kuchen?“ Dann gab sie ihnen zehnmal vier Kuchen und zwanzig Rupien, und die Wächter freuten sich sehr und sagten: „Teile nur an alle aus! Und hörst du, heute Nacht erst sind zwei Gefangene eingeliefert worden, die stecken da und da in einer kleinen Zelle. Gib denen auch etwas!“ 90

Die Kaufmannsfrau lief, so schnell sie konnte, und gab allen Gefangenen Kuchen und Rupien. Dann ging sie hinein in die Zelle, in der die Prinzessin mit dem Prinzen untergebracht war, und sagte zu ihnen: „Ich bin euer Vezier; macht euch nur gar keine Sorgen!“ | Dann legte der Vezier der Prinzessin seine Kleider an sowie seinen Gold- und Silberschmuck und sagte zu ihr: „Nimm das Brett auf deinen Kopf und rede mit keinem Menschen! Geh ohne Furcht hinaus und lass dein Geschmeide klingeln, damit sie denken, ich sei es! Das Tor zu deinem Park wird unverschlossen sein; durch dieses wirst du in deine Villa gelangen. Das Brett aber wirf in den Fluss!“ — Die Prinzessin befolgte seinen Rat und gelangte in ihre Villa. Sie sandte ein Dankgebet zu Gott empor und legte sich in ihr Bett, und bald sank sie in Schlaf. 91

Der Vezier aber hatte aus seiner Herberge eine Pfeife und Hanfpulver zum Rauchen mitgebracht; und sobald die Prinzessin das Gefängnis verlassen hatte, stand er auf und zerriss die Decken, die das Dach der Zelle bildeten (?), und mit einem Feuerstein entzündete er ein Hausfeuer, indem er auch seine eigenen Kleider verbrannte. Beide Männer waren nun nackt und bestrichen ihr Gesicht und ihren ganzen Körper mit Asche. Dann rauchten sie Hanf.

Als der Morgen dämmerte, erhob sich der König vom Schlaf. Der Briefkasten wurde heraufgezogen, die Schliessvorrichtung geöffnet, und die Eingänge wurden herausgenommen. Der König las und las. So nahm er auch den Bericht des | Polizeichefs heraus. Als er diesen gelesen hatte, verlor er die Besinnung. Nach einer halben Stunde kam er wieder zu sich, und ein gewaltiger Zorn stieg in ihm auf. Er rief seine Gemahlin und erzählte ihr die ganze Begebenheit. Da begann sie mit beiden Händen ihr Gesicht zu schlagen und sagte zum König: „Ist dies der Prinzessin geschehen? Jetzt werde ich niemandem mehr ins Angesicht schauen dürfen. Ich nehme mir noch heute das Leben.' Da sagte der König zu ihr: „Geh und sieh nach, ob die Prinzessin nicht doch in ihrer Kammer ist Vielleicht lügt der Polizeichef.“ Da gingen sie beide in die Kammer der Prinzessin und sahen sie auf ihrem Bette schlafen, und ihr Atem ging ruhig aus und ein. Da sagte der König zu seiner Gemahlin: „Die Geschichte ist nicht wahr. Wer weiss, wen der Polizeichef in das Gefängnis geschickt und festgesetzt hat, in der Meinung, es sei die Prinzessin. Noch heute lasse ich den Polizeichef pfählen.“ So sagte er zu seiner Gemahlin. Die Prinzessin aber rührte sich nicht[1]). 92

1) Die Stelle ist in der Handschrift verderbt. Der Paṇḍit Mukundarām gibt neben der obigen Deutung eine andere mögliche Besserung: „Er tat der Prinzessin nicht das geringste.“

Der König begab sich nun sogleich in den Saal, in dem er seine Geschäfte 93 erledigte und liess alle | Dīwāne und Veziere rufen[1]). Ebenso wurde der Polizeichef befohlen. Dann gab er dem Dīwān jenen Bericht in die Hand. Der Dīwān las ihn, senkte den Kopf und händigte den Bericht dem Vezier ein. Als dieser ihn gelesen hatte, liess er ihn zur Erde fallen und senkte gleichfalls sein Haupt. Darauf liess der König den Bericht wieder aufheben und nahm ihn in die Hand. Der Polizeichef stand vor ihm auf, und der König sagte zu ihm: „Höre, Polizeichef, wenn sich dein Bericht bewahrheitet, so mache ich dich zu meinem Dīwān; ist er aber unwahr, so lasse ich dich pfählen.“ Der Polizeichef erwiderte: „O König, ich habe selbst die Prinzessin mit einem fremden Mann zusammen auf einem Bette in der Parkvilla schlafen sehen. Ausserdem habe ich beide sofort mit dem Bett nach dem Gefängnis bringen und festsetzen lassen. Wenn ihr mir nicht 94 glaubt, dann möge der | Vezier und der Dīwān mit mir gehen; ich werde es ihnen im Gefängnis zeigen.“

Auf Befehl des Königs begleiteten nun der Dīwān und der Vezier den Polizeichef. Als sie hinkamen, traten sie in die Zelle und fanden darin — zwei Betteljungen, die Hanf rauchten. Sie waren von oben bis unten mit Asche beschmiert[2]), machten ein Paar Augen wie Feuerfunken, ihr Haar hing wirr nach allen Seiten, und sie vollführten einen grossen Lärm. Als der Dīwān diese beiden männlichen Personen sah, sagte er zum Polizeichef: „Nun, Polizeichef, wo ist denn die Prinzessin? Das sind doch zwei Personen männlichen Geschlechts.“ Als der Polizeichef sah, dass beide männlichen Geschlechts waren, dachte er in seinem Herzen: „Wie ist denn das zugegangen? Ich habe doch in jener Stunde selbst mit der Prinzessin gesprochen! — Ich fange an, es zu begreifen. Wahrscheinlich hat das der König in derselben Stunde gehört, und er selbst hat seine Tochter gegen einen Jungen ausgetauscht, hat diesen hergeschickt und die Prinzessin nach Hause geführt. Nun wird er mich pfählen lassen. Aber da will ich zum König 95 sagen: ‘Unterwirf die Prinzessin | einem Gottesurteil, indem du sie die Kette an der Moschee berühren lässt! Wird dabei die Hand der Prinzessin von der Kette gefesselt, dann ist es nicht recht, dass du mich pfählen lässt. Wird ihre Hand aber nicht gefesselt, dann ist es recht, dass du es tust.’“ Die Kette hatte nämlich die Eigenschaft, dass jemand, der ungerechter Weise das Gottesurteil herbeiführen wollte und die Kette berührte, von ihr an der Hand gefesselt wurde; wer es aber gerechter Weise tun wollte, dessen Hand blieb frei. Dies bedachte der Polizeichef mit seinem Herzen; und darauf sagte er zu dem Dīwān und dem Vezier: „Ich selbst habe in der Nacht die Prinzessin gesehen; ausserdem hat sie zu mir gesagt: ‘Ich bin des Königs Tochter; entdecke meine Blösse nicht, lass mich los!“ Ich aber habe sie nicht losgelassen. Ich werde dafür sorgen, dass sie dem Gottesurteil unterworfen wird. Hier hat während der Nacht eine Vertauschung stattgefunden.“ Dann liess er den Kerkermeister kommen und fragte ihn: „Ist nicht etwa während der Nacht jemand hier hereingekommen?“ Der Kerkermeister aber 96 sagte: „Wir gestatten nicht einmal dem Winde hier Zutritt, | geschweige denn

1) Kaśmīrī devān vazīr. Paṇḍit Mukundarām gibt als Unterschied zwischen den beiden Klassen von Ministern an, dass der devān die königlichen Befehle auszuführen hatte, dass ihm z. B. das Schreiben der königlichen Edikte oblag (dazu vgl. unten 102), während der vazīr des Königs Berater in politischen und anderen Dingen war. Nach Thomas ‘in India Dīwān was usually the head financial (or revenue) officer’. Grierson endlich bemerkt, dass die Rangverhältnisse dieser königlichen Minister nicht aller Orten dieselben sind.

2) Nach der Sitte der indischen Büsser.

einem Menschen.“ Er erwähnte mit keiner Silbe die Kaufmannsfrau, die ins Gefängnis gekommen war, um Kuchen zu verteilen. Denn er dachte: „Wenn ich sie erwähnte, dann könnten sie vielleicht auch mich zum Pfahl verurteilen. Sie würden zu mir sagen: Warum hast du sie hereingelassen?“

Nun ging der Dīwān daran, die Betteljungen zu verhören: „Wer seid ihr? Woher kommt ihr? Wie kommt ihr hier herein?“ Der Veziersohn entgegnete: „Wer seid denn ihr?“ Der Dīwān antwortete: „Ich bin der Dīwān des hier herrschenden Königs, und dieser ist sein Vezier, dieser sein Polizeichef.“ Der Veziersohn entgegnete wieder: „Der Teufel hole ein solches Regiment![1]) Warum sind wir beide in diese Zelle gesteckt und gefangen gesetzt worden? In der und der Gegend lebt ein Fakir, und wir beide sind seine Diener. Gestern kamen wir um Mitternacht in diese Stadt. Die Kaufleute hatten ihre Kaufstände geschlossen. | Nirgends fanden wir einen Ort zum Schlafen; denn wir sagten uns: „Schlafen wir am Wege, so kommen die Hunde und beissen uns in die Beine.“ Da gingen wir weiter und kamen an einen Park; aber wir fanden sein Tor geschlossen. Wir gingen um den Park herum; aber wohin wir auch sahen, nirgends war eine offene Tür. Da fiel unser Auge auf die Hunde, die herbeikamen und immer hinter uns dreinliefen. Da wir nun für unser Leben fürchteten, so fiel uns kein anderer Ausweg ein; wir klammerten uns an die Mauer des Parkes an und kletterten auf sie hinauf. Unten standen die Hunde und machten: Wau, wau! Da sprang ich in den Park hinab; mein Begleiter aber getraute sich's nicht; denn an der Innenseite des Parkes war die Mauer sehr hoch. Da rief ich ihm zu: ‘Spring auf der Seite hinunter, auf der du heraufgeklettert bist! Ich will die Kette des Tores lösen; dann komm herein!“ Kaum war er unten, so waren ihm die Hunde wieder auf den Fersen, | und er jammerte laut: ‘Ach, die Hunde zerreissen mich!’ Da öffnete ich die Tür, und er kam herein, aber auch die Hunde, die hinter ihm her waren. Nun liefen wir voraus, was wir konnten, und die Hunde, was sie konnten, hinterdrein. Wir kamen an die Tür einer Villa und fanden sie verschlossen. Da standen wir nun, hinter uns die Hunde, die uns die Kleider in Fetzen vom Leibe rissen; da sahen wir in unserer Todesangst keinen andern Ausweg, wir packten alle beide den eisernen Riegel und rissen ihn mit Gewalt an uns. Das eiserne Schloss gab nach; wir lösten die Kette und öffneten die Tür. Dann stiegen wir empor ins Haus, setzten uns nieder und verhielten uns ruhig. Die Hunde verliefen sich, und wir priesen den Herrn, denn wir waren beide gerettet. Da sagte mein Freund: ‘Jetzt möchte ich Hanf rauchen.’ Ich nahm aus meinem Bettelsack einen Feuerstein und schlug Funken. Beim Schein derselben sah ich in einer Wandnische einen Leuchter. Ich holte ihn herunter, | brannte ihn an und stellte ihn vor uns hin. Dann rauchten wir fröhlich Hanf. Da wir nun dort ein Sofa fanden, bereiteten wir uns darauf ein Lager und legten uns beide darauf. Wir schlangen unsere Arme umeinander und schliefen ein. Was dann geschah, wer uns hierhergebracht, das wissen wir nicht![2]) Als wir heute morgen erwachten, fanden wir uns hier wieder. Da nahm ich aus meinem Bettelsack meinen Feuerstein, schlug Funken und zündete ein Herdfeuer an. Dann rauchten wir wieder Hanf. Als das Herdfeuer ausging und nirgends Feuerholz lag, verbrannten wir unsere Lendentücher und unseren Bettelsack. Nun, Dīwān, habe ich dir alles erzählt, was uns zugestossen ist; jetzt sage du uns, warum wir ins Gefängnis gebracht worden sind!“ — Der Dīwān antwortete: „Ich habe euch nicht herbringen

97 98 99

1) Wörtlich: „Der Untergang eures derartigen Regimentes soll gehen.“
2) Der gerauchte Hanf hat sie angeblich betäubt.

lassen; mich geht die Sache nichts an. Der Polizeichef hat euch einsperren lassen, weil er euch für jemand anders hielt. Ihr seid ohne Grund hier; kommt mit zum König, der wird euch sogleich freilassen.“ Mit diesen Worten nahm er sie bei
100 der Hand, führte sie | zum König und erzählte ihm alles, was ihnen angeblich begegnet war, und der König befahl: „Lasst sie beide frei! Sie sind unschuldig.“

Nun aber war der König auf den Polizeichef wütend und befahl, ihn sofort zu pfählen. Der Dīwān aber hiess die beiden gehen, und sie entfernten sich. Sie setzten sich den Tag über auf den Friedhof. Als es Abend geworden, gingen sie endlich nach ihrer Herberge. Als der Polizeichef zur Richtstätte geführt wurde, um gepfählt zu werden, strömten alle Leute zusammen; auch der König ging hinaus mit seinen Vezieren und Dīwānen. Der König befahl den Polizeichef vor sich und fragte ihn: „Hast du noch einen Wunsch?“ Dieser erwiderte: „Einen Wunsch habe ich nicht, aber ich möchte dir noch etwas mitteilen; das musst du hören.“ Der König sagte: „Rede!“ Da legte der Polizeichef seine Vorderarme zusammen und sagte zu ihm: „O König! Ich selbst habe die
101 Prinzessin gesehen | zu jener Zeit, habe auch mit ihr gesprochen. Ja sie hat sogar zu mir gesagt: ‘Enthülle mein Geheimnis nicht! Ich bin des Königs Tochter. Alle Schätze, die ich angehäuft habe, will ich dir geben; nur lass mich frei!’ Ich aber liess sie nicht frei, weil ich mir sagte, du würdest mich hinrichten lassen, wenn du es erführest. Nun will ich dir etwas sagen: Die Prinzessin muss sich einem Gottesurteil unterwerfen, indem sie die Kette der Moschee berührt. Ruft sie das Gottesurteil ungerechter Weise an, so wird ihre Hand von der Kette gefesselt; tut sie es gerechter Weise, so bleibt ihre Hand frei. Geschieht dies, so magst du mich pfählen lassen, sonst nicht.“ — Der König sagte: „Ja, so ist es besser.“ Denn er war selbst über den Handel der Prinzessin unsicher geworden.

Nun pflegte ein Gottesurteil Freitags vorgenommen zu werden, und der gegenwärtige Tag war ein Dienstag. Darum sagte der König zum Dīwān: „Es soll so geschehen; aber der Polizeichef ist inzwischen in Haft zu behalten, damit er sich
102 nicht | flüchten kann.“ Der Dīwān führte also den Polizeichef in sein eigenes Haus und liess ihn dort fesseln, und alle gingen wieder nach Hause; und der König ging in seinen Gerichtssaal. Dort liess er von dem Dīwān ein Schreiben folgenden Inhalts an die Prinzessin aufsetzen: „Der Polizeichef hat gegen dich eine ehrenrührige falsche Anklage erhoben. Künftigen Freitag musst du dich an der Moschee dem Gottesurteil unterziehen.“ Dies wurde geschrieben und versiegelt der Königstochter zugestellt.

Als diese das Schreiben gelesen hatte, ward sie in ihrem Herzen sehr bestürzt und dachte: „Soll ich mich vergiften? Das geht nicht, weil ich dadurch auch über meinen Vater Schande bringen würde. Und ich selbst werde der Schande verfallen und niemand mehr ins Angesicht sehen können[1]).“ Da kam ihr der Vezier in den Sinn, und sie sagte bei sich selbst: „Der Veziersssohn ist sehr klug; er wird einen Ausweg aus dieser Geschichte finden. Ich will ihm schreiben und ihm die ganze Sache berichten.“ Und sie erzählte ihm alles in einem
103 Briefe, | versiegelte diesen, übergab ihn einer Dienerin und sprach: „Geh, gib dies heimlich dem Veziersssohn und bringe mir seine Antwort!“ Die Dienerin nahm den Brief und trug ihn fort, als es Nacht geworden. Sie kam in die Herberge des Veziers und händigte ihn diesem ein. Als er den Brief gelesen, geriet auch er in schwere Sorgen und erzählte alles dem Prinzen. Der Prinz begann heftig zu weinen; aber der Veziersssohn tröstete ihn und sprach: „Mach

1) Die Redensart ist offenbar ganz verblasst und zur blossen Formel geworden.

dir nur keine Sorge um die Prinzessin! Pass auf, wie ich sie aus dieser Gefahr errette!" Dann beantwortete er den Brief der Prinzessin. Er schrieb ihr: „Sorge dich nur nicht! In dem Augenblick, da du ausgehst, um das Gottesurteil anzurufen, und an die Moschee kommst, werden alle um diese herumsitzen, um zuzusehen. Auch der König mit seinen Vezieren, Dīwānen und Soldaten wird zugegen sein. Man wird den Polizeichef vor den König führen. | In diesem Augenblick wird der Prinz kommen und sich wahnsinnig stellen, und ich werde ihm mit einer Laute folgen. Er wird vor aller Augen daherrennen, dich anpacken und dich umarmen. Du aber lass ihn durch deine Diener schlagen und auf dem Boden schleifen[1]. Ich werde dann hinzueilen, dich um Gnade anflehen und sagen: 'Es ist ein Geisteskranker; prügelt ihn nicht, lasst ihn los um Gottes willen!' Dann befiehlst du ihn loszulassen und gehst darauf schnell, um dich durch Berührung der Kette dem Gottesurteil zu unterziehen. Dabei rufst du möglichst laut: 'Wenn mich ausser diesem Verrückten jemals ein Mann umarmt hat, soll meine Hand gefesselt sein; wenn nicht, so bleibe sie frei.' Auf Grund dieser Rede wird deine Hand ungefesselt bleiben." Das schrieb er in den Brief, versiegelte ihn und händigte ihn der Dienerin ein, die sich im Dunkel der Nacht entfernte und zur Prinzessin kam. 104

Die Königstochter sass verzagten Herzens auf ihrem Ruhebett, und kein Schlaf wollte über sie kommen. Sie wartete auf | die Rückkehr der Dienerin: „Wird sie wiederkommen, und zu welcher Zeit?" Als die Dienerin aber kam und ihr den Brief gab, sie ihn erbrach und las, da zog helle Freude in ihrem Herzen ein, und sie dachte bei sich: „Der Veziersohn ist doch unendlich klug." Sie entliess ihre Dienerin und schlief vergnügt ein. 105

Der Veziersohn sagte inzwischen zum Prinzen: „Von morgen früh an stellst du dich wahnsinnig, indem du den einen die Kopfbedeckungen herunterziehst, andere schimpfst, anderen Faustschläge verabreichst. Den Kaufleuten steigst du auf ihre Kaufstände und verunreinigst sie[2]; dann springst du herunter und läufst davon. Ich aber nehme eine Laute und laufe dir laut singend nach. Kommen dann die Leute, um dich zu prügeln, so befreie ich dich aus ihren Händen". Nachdem er dem Prinzen diese Weisung gegeben hatte, legten sich beide zur Ruhe.

Am Morgen standen sie auf, assen ihr Morgenmahl, und der Prinz stellte sich wahnsinnig. Der Veziersohn nahm seine Laute | in die Hand, und beide gingen hinaus. Sie gingen von Kaufstand zu Kaufstand, und in der ganzen Stadt verbreitete sich das Gerücht, ein Verrückter sei gekommen. Einige riefen: „Du, Verrückter! Hörst du, wie der Rabe krächzt? Auf deinem Kopf hüpft ein Rabe herum." Andere riefen: „Hundsfott!" Noch andere kamen und wollten ihn prügeln. Aber der Veziersohn nahm seine Laute und spielte laut auf ihr, indem er ihnen das Liedchen zusang: 106

37. „Wie eitel ist die Welt! O weinet, Menschen, weinet!
Es ist der Prinz von Rūm[3], der so vor euch erscheinet.
Die Mutter starb; ihn trieb Stiefmutter aus dem Land;
In seinem Schmerz verlor darob er den Verstand.

---

1) Wörtlich: 'khakhūrū geben lassen.' Sahaj. erklärt: „Unter khakhūrū versteht man in Kaschmir die Strafe, die man an einem auf dem Boden ausgestreckt liegenden Mann dadurch vollzieht, dass man ihn bei den Zehen packt und ihn hin- und herschleift."

2) Der Text ist deutlicher, aber nicht feiner.

3) In der Hs. verschrieben: Rūs.

38. Als Siebenjähr'ger rührt er mir zur Lust die Saiten;
Drum will ich mit dem Saitenspiel ihn jetzt begleiten.
O schlagt den Armen nicht! Ihm ist verwirrt der Sinn.
Vernehmt, ihr Guten, dass ich sein Vezierssohn bin."

107 | Als die Leute das hörten, wurden sie mitleidig, und niemand schlug ihn. In dieser Weise spielte der Prinz auch im königlichen Gerichtssaal den Wahnsinnigen, und immer ging der Vezierssohn ihm nach, bis der Freitag kam, so dass das Gerücht von seinem Wahnsinn unter allen Einwohnern verbreitet war.

Als nun am Freitag die Königstochter erschien, um sich dem Gottesurteil zu unterwerfen, hatten alle um die Moschee herum Platz genommen. An diesem Tage nun hatte der Prinz besonders starken Wahnsinn geheuchelt, so lange, bis die Prinzessin sich der Moschee näherte. Da rannte er auf sie zu, so schnell er konnte, und umarmte sie heftig. Die Prinzessin wandte viel Kraft an, um sich zu befreien, er aber liess sie nicht los. Da erhub sich ein grosser Lärm, und alle riefen: „O seht, der Verrückte umarmt die Prinzessin und lässt sie nicht los." Der König hörte das, schickte seine Soldaten und rief ihnen zu: „Lauft, so schnell ihr könnt, und befreit die Prinzessin!" Die Soldaten liefen und be-
108 freiten sie; | und sie liess ihn in ihrer Gegenwart schlagen und auf der Erde schleifen. Da lief der Vezierssohn schnell auf die Prinzessin zu, legte die Vorderarme zusammen und sagte zu ihr: „O Königstochter, der Herr gebe dir Frieden! Dieser Mann ist wahnsinnig. Stirbt er jetzt, so kommt die Sünde auf dich. Lass ihn frei um Gottes willen!" Als die Prinzessin das gehört hatte, fühlte sie Mitleid und sagte zu den Soldaten: „Lasst ihn los und kümmert euch nicht um ihn!"

Dann ging die Prinzessin, berührte die Kette und sagte so laut sie konnte, so dass es alle hörten: „Wenn mich jemals ein anderer Mann als dieser Wahnsinnige umarmt hat, soll meine Hand gefesselt sein; hat mich aber ausser ihm kein anderer umarmt, so bleibe sie frei[1])." Infolge dieser Rede blieb die Hand der Prinzessin frei. Aller Anwesenden bemächtigte sich eine grosse Freude, und auch der König war über die Maßen froh. Er sandte die Prinzessin frohlockend
109 in den Harem, | und als sie dorthin kam, küsste ihre Mutter sie auf die Stirn und sagte zu ihr: „Heute bin ich unter den Meinen von dir geziert worden, und unter den Leuten der ganzen Stadt." Inzwischen aber liess der König den Polizeichef pfählen, und dann gingen alle nach Hause.

Auch der Vezierssohn ging mit dem Prinzen frohgemut nach ihrer Herberge. Sie verzehrten ihre Mahlzeit, und als es Abend geworden, stiegen sie hinauf, um zu schlafen. Da sagte der Vezierssohn zum Prinzen: „Nun, Prinz, bleib eine Zeitlang in der Herberge sitzen! Ich will jetzt eine Weile beim König Dienst tun, bis ich dich mit der Königstochter die Hochzeitssprüche[2]) lesen lassen kann." Der Prinz sagte: „Jawohl, tu das!"

Am nächsten Morgen standen sie auf, und der Vezier legte mit Gold und Perlen besetzte Gewänder an, speiste und entfernte sich. Er trat vor den König,

---

1) Der Dichter der Strophe 37 hat offenbar beabsichtigt, dass die Prinzessin sagen sollte: „Wenn mich jemals ein anderer als der Prinz von Rūm umarmt hat" usw. Denn nur unter dieser Voraussetzung ist die Erwähnung der richtigen Bezeichnung des Prinzen in dieser Strophe verständlich, und das Gottesurteil wird erst dadurch einwandfrei, weil doch der Prinz den Wahnsinn nur heuchelt und die Worte der Prinzessin eine bewusste Unwahrheit enthalten. Die obige Prosa schliesst dagegen sich an die in der Einleitung erwähnten indischen Quellen an.

2) S. Bemerkg. zu Str. 33.

legte seine Vorderarme zusammen und sprach: „O König, ich bin der Sohn des Ministers des Königs von so und so | Meine Mutter ist gestorben, und mein Vater hat sich wieder verheiratet. Meine Stiefmutter hat es zuwege gebracht, dass mein Vater mich verstiess. Ich komme nun zu dir, um dir zu dienen. Das Ministeramt ist in unserer Familie erblich; gib mir eine Veziersstelle!" Der König antwortete ihm: „Es sei." Und sogleich stellte er ihm eine Urkunde aus. Ausserdem machte er ihm ein Geschenk, und warf ihm ein Monatsgehalt von 1000 Rupien aus. Dann befahl er ihm, an seiner Seite zu bleiben. Der Veziersohn willigte ein und tat von nun an bei dem Könige Dienst. Bei jeder Gelegenheit stand er bei dem Könige, und von Zeit zu Zeit besuchte er den Prinzen. Der König hielt ihn bald ausserordentlich wert. Er liess sich von ihm begleiten, wenn er allein war, und nahm ihn sogar mit in den Harem. Bisweilen schickte er ihn auch zu seiner Tochter mit einem Auftrag oder einer Mitteilung. So verging Tag für Tag. 110

Einst sass der König im Gerichtssaal, | und um ihn sassen alle Veziere und Dīwānen; ihm gegenüber aber sass der Veziersohn. Da redete der König sie alle an und sprach: „Höret, meine Veziere und Dīwānen! Die Prinzessin ist schon sehr gross; suchet für sie in irgend einem Lande einen würdigen Freier! Wir wollen sie vermählen." Als sie dies vernommen, sagte ein alter Vezier zum König: „Herr, der König von Arb[1]) hat einen Sohn von sechzehn Jahren. Der ist sehr klug. Wenn du es befiehlst, so wollen wir diesem König schreiben und wollen die Prinzessin mit seinem Sohne vermählen." Da riefen alle Veziere und Dīwānen, die dort sassen, fröhlich aus: „Der Rat ist gut." Und auch der Veziersohn sagte: „Das ist ein würdiger Freier." Der König antwortete: „Ist er würdig, so schreibt ihm einen Brief und setzt ihm den Tag fest, an dem er hier erscheinen soll." Darauf | bestimmten sie einen Tag und sandten ein Schreiben an die Adresse des Königs von Arb. Am 17. Tage danach lief auf dieses Schreiben die Antwort ein. Sie besagte: „Ihr habt mir viele und grosse Freude bereitet, und an dem Tage, den ihr festgesetzt habt, werde ich mit dem Freier zu euch kommen." 111 112

Als der König im Audienzsaal diese Antwort auf den Brief erhielt, händigte er sie einem Vezier ein und sagte zu ihm: „Lies das Schreiben vor!" Der Vezier erbrach das Siegel und las, so dass es alle hörten. Da freuten sich der König und seine Dīwānen und Veziere sehr, und der König sagte zu ihnen: „Auf, macht alles fertig! Bereitet alles zu einem prunkvollen Feste, damit die Hochzeit meiner Tochter preiswürdig sei!" Da liessen es sich alle Veziere und Dīwānen angelegen sein, bereit zu machen, was zum Feste nötig war.

Einmal sandte der König nun den Veziersohn mit irgend einer Besorgung zur Prinzessin. Da sagte dieser zu ihr: „In sieben Tagen wird deine Hochzeit mit dem Sohne des | Königs von Arb gefeiert." Sie erwiderte ihm: „Aber Veziersohn, du hast mir doch an jenem Tage einen Eid geschworen, dass du mich mit deinem Prinzen zusammen die Hochzeitssprüche lesen lassen willst. Wie kannst du nun heute das sagen? Ich habe bis heute meine Gesinnung nicht geändert." Der Veziersohn entgegnete ihr: „Prinzessin, warum hältst du noch fest an diesem Eide?" Die Prinzessin sprach: „Ich habe doch die Ehe mit dem Prinzen schon vollzogen. Lässest du mich nicht mit ihm zusammen die Hochzeitssprüche lesen, so nehme ich mir das Leben, und die Sünde fällt auf dich". Da sagte der Vezier wieder zu ihr: „Ich wollte nur in dein Herz sehen, ob du noch an deiner 113

1) Arabien.

Zusage festhältst. Mach dir keine Sorgen! So Gott will, lasse ich dich mit dem Prinzen zusammen die Hochzeitssprüche lesen.“ Mit diesen Worten entfernte sich der Vezier.

Als nun der festliche Tag herankam, verkündeten die Beamten des Königs: 114 „Der Freier ist bis zu dem und dem Ort gekommen“. | Da wurde in den Küchen tüchtig gearbeitet. Der König sass in der Mitte seiner Dīwānen und Veziere und liess für den Freier und seine Leute alles herrichten. Da trat der Veziersohn vor den König und sagte zu ihm: „König, des Freiers Sippe ist an dem und dem Orte angelangt. Es muss ihr jemand entgegenziehen mit Konfekt und edlem Getränk, mit Musik, Soldaten, Rossen, Elefanten und Sänften.“ Der König entgegnete: „Deine Klugheit sei gepriesen. Keiner von uns hat daran gedacht. So ziehe du selbst ihnen mit allem diesen entgegen.“ Da liess der Vezier alles fertig machen; er selbst aber stellte in seiner Herberge ein Karṣa Konfekt her, in das Stechapfelsamen gemischt war. Das brachte er heimlich herbei und liess auch seinen Prinzen kommen. Dann zog er mit ihm hinaus, ohne das Konfekt zu vergessen, begleitet von Rossen, Elefanten, Sänften und Kriegern. Als sie mit dem 115 Zuge des Freiers zusammentrafen, liess er die Musik spielen, | und der Veziersohn ging allein, um dem Freier das Konfekt zu bringen. Darunter befand sich dasjenige, welches er aus seiner Herberge geholt hatte. Als er dem Freier gegenüberstand, bot er erst diesem allein das Konfekt, dann verteilte er anderes unter alle übrigen. Als sie etwa eine Stunde gerastet hatten, sagte der Veziersohn zu dem Vater des Freiers: „Auf, lasst den Freier weiterziehen! Es ist spät geworden.“ Da befahl der Vater des Freiers seinem Heere den Aufbruch, und der Veziersohn gebot dem seinigen, voranzuziehen. Alle brachen auf; nur der Veziersohn mit seinem Prinzen blieb zurück. Als sich aber der Vater des Freiers zum Aufbruch fertig machte, fiel der Freier zu Boden. Man hob ihn auf; da sah man, dass er ohnmächtig war. Sein Vater brach in Tränen aus und sprach: „Was ist ihm geschehen? 116 Was soll ich jetzt tun?“ Seine Veziere sagten zu ihm: | „Wahrscheinlich leben an diesem Orte böse Geister, und einer ist in ihn gefahren.“ Man rief sogleich Geisterbeschwörer herbei und liess sie Zauberformeln über ihn sprechen, aber es half alles nichts. Eine halbe Stunde verrann nach der andern, der Freier kam nicht zur Besinnung. Da sang der Veziersohn dem Vater des Freiers dies Liedchen zu:

39. „O Fürst von Arb, vernimm, warum kamst du ins Land?
Dein irrer Freier liegt verrückt hier auf dem Sand[1]).
Das kostet allen euch den Kopf. Drum kehr zurück!
Der Kampf mit unsres Königs Heer bringt keinem Glück.“

Da sang der König von Arb dem Veziersohn dieses Liedchen zu:

40. „Vernimm die Bitten, die in Demut spricht mein Mund!
Der Freier zog aus unsrer Stadt frisch und gesund.
Wenn ihn ein Übel traf, so traf es ihn erst hier.
Sei uns mit schnellem Rat zur Hand; hilf uns, Vezier!“

117 | Da sagte der Veziersohn zu dem König von Arb: „Was gibst du mir, wenn ich dir das Leben rette und die Schwiegertochter zuführe?“ Der König von Arb sprach: „Ich gebe dir eine Belohnung von 100 000 Goldstücken.“ Der Vezier entgegnete: „Ich habe hier meinen Bruder bei mir. Wir wollen ihm

1) Die alte orientalische Anschauung, nach der Wahnsinn durch das Eindringen eines bösen Geistes in den Körper hervorgebracht wird.

Kleider anlegen, wie sie einem Freier ziemen, und ihn als Freier einführen. Wenn du dann nach der Verlesung der Hochzeitsformeln morgen mit dem falschen Freier davonziehst, werde ich deine Schwiegertochter begleiten und werde sie dir hier an dieser Stelle übergeben. Wir lassen ihn dann die Hochzeitskleider ablegen. Dein Sohn wird sich bis dahin erholt haben, und wir legen ihm die Hochzeitskleider an. Dann kannst du mit deiner Schwiegertochter wohlgemut nach deiner Residenz ziehen und mir die 100 000 Goldstücke zahlen. Du darfst aber mit keinem Menschen von der Sache reden; und denen, die hier bei dir sind, verbiete allen aufs strengste, unseren Handel zu verraten! Denn wenn er unserem König zu Ohren käme, liesse er euch | alle zusammen ebenso köpfen wie mich." 118

Da verbot der König allen Anwesenden, diese Geschichte auszuplaudern und sagte zu dem Sohne des Veziers: „Vezierssohn, der Plan, den du ersonnen hast, ist vortrefflich. Was willst du jetzt tun? Es wird spät. Ziehe deinem Bruder das Hochzeitskleid an!" Da wurde dem Freier das Hochzeitskleid aus- und dem Prinzen angezogen. Der wirkliche Freier wurde in ein Zelt gelegt, und zwanzig Diener wurden zu seiner Pflege zurückgelassen. Die anderen brachen mit dem falschen Freier fröhlich auf und liessen die Musik spielen. Sie zogen dahin, indem sie die Elefanten und Rosse weit vorausgehen liessen.

Als sie nach der Stadt kamen, zog ihnen der königliche Brautvater entgegen und geleitete sie in einen Park. Unter grosser Fröhlichkeit wurden sie mit auserlesenen Speisen bewirtet. Indessen aber schrieb der Vezierssohn heimlich der Prinzessin einen Brief, in dem er ihr mitteilte, dass der Prinz der Bräutigam sei und dass sie sich also nicht zu sorgen brauche. Dann suchte er die Dienerin auf, die früher schon seine Botschaften an die Prinzessin vermittelt hatte, | händigte 119 ihr sein Schreiben ein und trug ihr auf, es der Prinzessin heimlich zu übergeben. Die Sklavin ging, kam zu der Prinzessin und gab ihr heimlich den Brief. Sie entsiegelte und las ihn mit grosser Freude, und bei sich sagte sie: „Des Veziers Klugheit sei gepriesen!"

Als nun die Zeit der Rezitation der Hochzeitssprüche gekommen war, liess man diese[1]) für die Prinzessin und den Prinzen in die Vermählungsurkunde schreiben. Als die Nacht vorüber war und der Morgen kam, wurden die Verwandten des Bräutigams wieder mit auserlesenen Speisen bewirtet. Dann wurde die Prinzessin in eine Sänfte gehoben; ihr königlicher Vater entbot den Vezierssohn vor sich und sagte zu ihm: „Begleite die Prinzessin zwei Tagereisen weit!" Sodann entfernte sich der Vezierssohn mit der Sänfte der Königstochter, und der Freier ward weit vorausgeschickt. Sie kamen endlich an die Stelle, wo sie den Prinzen von Arb zurückgelassen hatten. Sie sahen, dass er die Besinnung wieder erlangt hatte. Nun liess | der Vezierssohn seinen Prinzen die Hochzeits- 120 kleider ablegen und legte sie dem Freier aus Arb an. Dann ging er zum König und liess sich seine hunderttausend Rupien zahlen.

Nachdem man die Nacht über an dieser Stelle gerastet hatte, brach man am Morgen zur zweiten Tagereise auf. Der Vezierssohn befand sich als einziger Begleiter neben der Sänfte der Prinzessin und unterhielt sich auf dem Marsche unausgesetzt mit ihr. Einen anderen liess er nicht heran. Nur der Prinz zog stets hinter ihnen her. Da sprach die Prinzessin zum Vezierssohn: „Nun, Vezierssohn, wie werden wir jetzt entweichen?" Der Vezierssohn entgegnete ihr: „Königstochter, mach dir um diese Angelegenheit nur gar keine Sorgen! Ich selbst werde

1) „Von dem Kāzī genannten Oberpriester" (Paṇḍit Mukundarām). S. unten den Nachtrag zu 81, Strophe 33.

dafür schon Mittel und Wege finden." Und sie zogen den andern nach, bis sie vier Tagereisen zurückgelegt hatten. In der Nacht wachten der Vezierssohn und der Königssohn abwechselnd vor dem Zelte der Prinzessin. |

121 Auf dem fünften Tagemarsche sah der Vezierssohn an der Strasse eine Moschee. Da liess er die Sänfte der Prinzessin auf die Erde setzen und liess zu ihrer Bewachung den Prinzen zurück. Er selbst stieg von seinem Rosse, begab sich zum Könige von Arb und sprach: „O König, die Prinzessin lässt dir sagen: 'Ich habe meine heutige Andacht noch nicht vollbracht. Lass mich mein Gebet in dieser Moschee verrichten! Dann setzen wir unsere Tagereise fort'. „Der König sagte zu ihm: „Geh du mit ihr hinein! Sie mag ihr Gebet sprechen. Wir wollen hier warten." Der Vezierssohn entgegnete ihm: „O König, mein Herr hat mir befohlen, die Prinzessin nur bis hierher zu geleiten. Gestattet mir, dass ich mich verabschiede!" Der König antwortete: „Geleite erst die Prinzessin von ihrer Andacht nach der Sänfte zurück und lass sie einsteigen! Dann magst du gehen."

Der Vezierssohn geleitete die Königstochter in die Moschee und liess nur den 122 Prinzen | mit eintreten. Am Eingang stellte er Posten auf mit der Weisung, niemanden einzulassen. Zu dieser Stunde befand sich niemand in der Moschee. Da legte der Vezierssohn die Kleider der Prinzessin an mit allem ihrem Gold- und Silberschmuck, so dass er aussah wie die Königstochter. Seine Kleidung aber legte er dem Prinzen an, und des Prinzen Kleider der Prinzessin. Dann sagte er zu ihm: „Wartet in einem Dorfe hier in der Nähe in dieser Kleidung! In einem Monat komme auch ich hierher; dann kehren wir in unsere Residenz zurück. Hier habt ihr 100 000 Rupien[1]), um eure Ausgaben zu bestreiten. Fragt euch jemand: 'Wer seid ihr?', so antwortet ihr: 'Wir sind Kaufleute. Ein dritter Verwandter war bei uns; aber der Tod seines Vaters rief ihn nach Hause. Als 123 er ging, sagte er zu uns: 'Erwartet mich hier, bis ich zurückkomme! | Dann setzen wir unsere Handelsreise fort.'" Darauf sagte er zu dem Prinzen: „Jetzt bring mich in die Sänfte! Dann nehmt Abschied vom König und macht euch davon!" — Der Prinz brachte die falsche Schwiegertochter in die Sänfte und liess diese aus der Moschee hinaustragen bis zum König, dem er die junge Frau übergab, nachdem er sie ihm gezeigt. Dann verabschiedete er sich bei ihm und ritt mit der Prinzessin in ein Dorf. Dort mietete er ein Zimmer bei einem Bauern, und die beiden Gatten liessen sich in Männerkleidung darin nieder.

Der in die Prinzessin verkleidete Vezierssohn aber schrieb heimlich in der Sänfte zwei Briefe. Den einen schrieb er im Namen des Vaters der jungen Frau an den Vater des jungen Gatten, indem er diesen bat, seine Tochter einen Monat lang bei der Schwester ihres Gemahls schlafen zu lassen, und erst dann bei ihrem 124 Gatten; denn das erheische die Sitte ihres Landes. | Nachdem er das geschrieben, versiegelte er den Brief und steckte ihn in eine Tasche seines Kleides. Den zweiten Brief schrieb er im Namen der Prinzessin an ihren Vater und teilte ihm darin mit, sie wolle den Vezierssohn bis zum Palaste ihres Schwiegervaters mitnehmen, weil er ihr wie ein Bruder gedient habe; auch ihr Schwiegervater wünsche dies. Der Vezier habe zwar gesagt: 'Wie darf ich das tun ohne den Befehl meines Herrn?' Sie aber habe ihm versprochen, ihrem Vater in dieser Angelegenheit zu schreiben, und deswegen sende sie diesen Brief. Auch diesen Brief versiegelte er, sobald er ihn geschrieben. Als er dann auf dem Wege eine Kuhhirtin erblickte, liess er sie durch eine Dienerin fragen: „Wohin gehst du?"

1) Die Bestechungssumme, die er vom König von Arb erhalten hatte.

Sie antwortete: „Ich trage frische Butter ins Land des Königs Yosūf Khān.“ Da sagte er zu der Dienerin: „Gib der Frau diesen Brief und sage ihr, sie soll ihn dem Könige überbringen! Wenn er fragt, von wem sie ihn habe, soll sie | ihm sagen: ‘Eine Hochzeitsgesellschaft zog einher, und in dem Zuge befand sich eine Sänfte, und bei ihr waren viele Veziere und Dīwānen. Eine Frau sprach aus dieser Sänfte heraus zu einer Dienerin: ‘Höre, Dienerin, gib dieser Frau den Brief und sag ihr, sie soll ihn dem König bringen!’“ Da ging die Dienerin hin und händigte ihn der Hirtin ein, indem sie den erhaltenen Auftrag ausrichtete und ihr ein Goldstück gab. 125

Die Hirtin ging, und als sie in die Residenz kam, begab sie sich nach des Königs Audienzsaal. Sie sagte zu den Türhütern: „Ich habe einen Brief an den König, will ihn aber selbst übergeben.“ Die Türhüter teilten das dem König mit. Dieser sagte: „Lasst sie herein!“ Da liessen sie sie herein, und sie legte den Brief eigenhändig in des Königs Hand. Dieser erbrach das Siegel, las selbst den Brief und war über seinen Inhalt sehr erfreut. | Er sagte zu seinen Vezieren: „Der Veziersohn ist doch ein Prachtmensch. Die Prinzessin schreibt mir: 126

41. ‘Wie eine Schwester hegt mich der Vezier;
Auf Schritt und Tritt ist er zur Seite mir.
Bis zum Palast soll er geleiten mich.
Mein Schwiegervater schätzt ihn so wie ich.’“

Dann zeigte er ihnen den Brief, und sie lasen ihn gleichfalls. Da freuten auch sie sich sehr und lobten die Klugheit des Veziersohns. Sodann fragten sie die Hirtin, wer ihr den Brief gegeben habe, und sie sagte zu ihnen: „Ich traf unterwegs einen Hochzeitszug, aus dessen Mitte kam eine Dienerin und gab mir ihn.“ Da schenkte ihr der König hundert Rupien und sagte: „Sie sind dein; nimm sie zur Belohnung!“ Und sie kehrte frohlockend nach Hause zurück.

Als nun der Hochzeitszug in die Residenz kam, zog der Freier ein; die junge Frau ward unter grossem Jubel in den Harem geführt, und ihre Schwiegermutter nahm sie auf den Schoss. Sie bewirtete sie, | so lang es Tag war, mit Speise und Trank; und die junge Frau bekam auch die wunderschöne, noch unvermählte Schwester ihres Gatten zu sehen. Da setzte sie sich zu ihr und begann mit ihr eine nicht enden wollende Unterhaltung. Die Schwester ihres Gemahls gewann ihre Schwägerin sehr lieb. Als nun der Abend kam, speisten die Schwägerinnen zusammen. Während der Veziersohn nun seiner Schwägerin zu essen gab, sagte er bei jedem Bissen in seinem Herzen Zauberformeln her, die die Kraft besassen, sich andere willfährig zu machen, und die er bereits in seiner Kindheit gelernt hatte. Dadurch ward die Schwägerin der ‘jungen Frau’ über die Massen gewogen. 127

Als die Schlafenszeit herankam, gab die junge Frau ihrer Schwiegermutter den Brief und sagte zu ihr: „Diesen Brief, liebe Mutter, hat mein Vater mir gegeben und hat mir gesagt: ‘Gib ihn deiner Schwiegermutter, wenn es Schlafenszeit wird!’“ Die Schwiegermutter nahm den Brief und händigte ihn ihrem Gemahl ein. Dieser erbrach das Siegel, las ihn und sagte zu seiner Gemahlin: „In dem Briefe steht | das und das.“ Da sagte diese zu ihm: „Ja, das ist gut. Wir lassen sie einen Monat bei seiner Schwester schlafen.“ Dann liessen sie die Jungfrau rufen und sagten zu ihr: „Lass deines Bruders Frau einen Monat bei dir schlafen!“ Die Jungfrau sagte dies ihren Eltern zu und freute sich sehr darüber. Sie nahm ihre Schwägerin bei der Hand und führte sie hinauf in ihr Schlafzimmer. Dort unterhielten sich beide eine halbe Stunde lang. Dann entliessen sie ihre Dienerinnen und schlossen die Tür, als diese sie verlassen hatten; und die Schwester des 128

jungen Gatten sagte zu der jungen Frau: „Komm, zieh dich aus! Wir wollen schlafen.“ Da wurde die junge Frau sehr betrübt. Ihre Schwägerin sagte zu ihr: „Warum bist du so traurig geworden? Du sehnst dich wohl nach deiner Mutter?“ Sie sprach: „Wie sollte ich mich nach meiner Mutter sehnen?“ Die Schwägerin sagte zu ihr: „Nun, warum bist du denn betrübt? Du hast doch nicht
129 etwa einen Wunsch?“ Die junge Frau | sagte zu ihr: „Wer sollte mir meinen Wunsch gewähren?“ Die Schwägerin antwortete: „Ich werde dir alles gewähren, was du begehrst; und wenn du mich selbst um mein Leben bittest, so schenke ich es dir.“ Da sagte die junge Frau zu ihr: „Du sagst doch nicht die Wahrheit; denn was du mir geben sollst, ist schwer zu geben.“ Die Schwägerin sprach: „Ich schwöre dir bei meinem Vater, wenn ich dirs nicht gebe — — —.“ Da sagte die andere: „Gib mir darauf die Hand!“ Und die Schwägerin legte ihre Hand in die der jungen Frau; dann sagte sie wieder: „Ich schwöre dirs bei dem Herrn, dem ich das Leben verdanke, was du von mir erbittest, das will ich dir geben; und darf ich es meinen Eltern nicht sagen, so will ich auch das nicht tun.“ Da sagte die junge Frau zu ihr: „Dich selbst begehre ich.“ Da lachte die Schwägerin und sprach: „Wie soll ich das verstehen? Was willst du mit mir anfangen? Hast du einen Bruder, für den du redest? Nun, ich habe einen Eid
130 geschworen, ich bin | die Deine. Tu mit mir, was dir gefällt! Selbst über meinen Leib kannst du verfügen. Ich leiste dir keinen Widerstand; nur sage mir, was du meinst!“ Da erzählte die junge Frau ihr ihre ganze Geschichte. Als sie diese gehört hatte, freute sie sich sehr; und als der Vezier sich entkleidet hatte, sah sie, (dass er die Wahrheit gesprochen). Da sagte sie zu ihm: „Ich preise deine Klugheit. Ich bin sehr zufrieden mit dir.“ Und darauf bestiegen sie zusammen fröhlich ihr Lager. Hinterher sagte sie zu dem Vezier: „Wie kommen wir nun aber fort von hier?“ Der Veziersssohn antwortete ihr: „In einem Monat entfernen wir uns.“

Als ihnen nun ein Monat so vergangen war, sagte im ersten Teile der Nacht
131 der Veziersssohn zu der Tochter des Königs von Arb: „Ist es dir bekannt, | in welchem Stalle die edelsten Rosse stehen?“ Sie entgegnete: „In dem und dem Stalle stehen zwei Rosse, die an einem Tag einen Weg zurücklegen, zu dem man (sonst) ein halbes Jahr braucht. Auf, lass uns Männerkleider anlegen und fliehen! Ich will dirs gleich zeigen.“ Da zogen beide Männerkleider an und gingen hinaus. Sie gingen unter dem Schutze der Nacht in den Stall; die Stallwächter schliefen. Eiligst sattelten sie die Rosse und ritten davon.

Noch in derselben Nacht gelangten sie in das Dorf, in dem der Vezier seinen Prinzen verlassen hatte. Als sie ankamen, sahen sie einen Ḍum[1]), der an der Strasse schlief. Sie riefen ihn laut an: „He, Schläfer, wer bist du?“ Dieser
132 sprang empor und sagte zu ihnen: „Ich bin ein Ḍum, o Grosskönig[2]). | Was steht zu deinem Befehl?“ Der Vezier sagte: „Kerl, wo wohnen die beiden Kaufleute, die hier zugezogen sind?“ Er erwiderte: „Sie wohnen in jenem Dorfe, o Grosskönig.“ Der Vezier sprach: „Begleite uns bis zu diesem Dorf!“ Und sie ritten nun langsam neben ihm her. Als sie hinkamen, zeigte er ihnen das Haus; sie entliessen ihn, und er kehrte in sein Heimatsdorf zurück.

---

1) Grierson bemerkt, dass darunter berufsmässige Sänger (also 'varnde diet') zu verstehen sind, meist Mohammedaner. [Ḍomb, oben 17, 466.]

2) Mit diesem Titel spekuliert der 'Fahrende' wohl auf ein anständiges Trinkgeld, das freilich ausgeblieben zu sein scheint.

Die beiden rasteten nun eine halbe Stunde unter freiem Himmel. Als sich der Ḍum weit entfernt hatte, rief der Vezier den Prinzen, der mit der Prinzessin im Schlafe lag. Als der Prinz im Schlafe den Ruf des Veziers vernahm, sprang er eiligst auf und steckte den Kopf durchs Fenster. Da sah er seinen Vezier draussen stehen und dachte: | „Wer ist der Zweite, der bei ihm steht?" Dann stieg er nach dem Erdgeschoss herunter, öffnete die Tür und führte beide hinauf. Er fragte den Vezier nach seinen Erlebnissen, und der Vezier erzählte ihm alles, was ihm begegnet war. Darauf sagte er zu ihm: „Es ist am besten, wenn wir uns sogleich auf den Weg machen. Besteiget ihr beiden das eine Ross! Wir beiden wollen das zweite besteigen. Dann reiten wir nach unserer Residenz." Der Prinz stimmte ihm bei. Beide Paare setzten sich in der angegebenen Weise auf die Rosse und jagten davon; und als es heller Tag geworden, langten sie in ihrer Residenz an. 133

Da ward dem König die Rückkehr seines Sohnes gemeldet, und er freute sich gewaltig. So schnell er konnte, nahm er Elefanten und Rosse und zog seinem Sohne entgegen. Unter grossem Festesjubel geleitete er den Prinzen und seinen Vezier in seinen Palast, und die beiden Prinzessinnen wurden fröhlich in den Harem eingeführt. |

Nach zweier Tage Verlauf schrieb jede der beiden Königstöchter an ihren Vater einen Brief. Jede erzählte darinnen ihr ganzes Abenteuer; und weiter schrieben sie: „Es war so der Wille des Herrn; da dürft ihr nicht zürnen. Lasset von dem Zorn, den ihr gegen mich hegt!" So schrieben die beiden jungen Frauen jede an ihren Vater, tröstend und bittend. Und als die Väter die Briefe gelesen hatten, waren sie's auch zufrieden. Sie sagten: „Sehet, wie wunderbar ist der Wille des Herrn!" 134

Der Vezierssohn aber erzählte dem Könige die ganze Geschichte von der Erringung der Prinzessin in Gegenwart der Veziere und Dīwānen. Da war der König mit dem Vezierssohn sehr zufrieden. Er übergab seinem Sohn sein Reich, und der Vezierssohn ward des neuen Königs Vezier. Der alte König lebte hinfort mit seiner Gemahlin dem Gedenken an den Namen des Herrn. Sein Sohn aber verwaltete mit seinem Vezier frohgemut sein Reich.

Nachträge.

S. 30 ist statt des Satzes: „Denn wenn wir alles erwogen" usw. wohl zu übersetzen: „Denn wir waren am Leben geblieben. Verachte alles", d. h. alles andere war Nebensache.

Zu 121 ff. Der im Tempel stattfindende Kleidertausch zwischen Minister (Freund) und junger Frau, das Entweichen derselben und Flucht und Vermählung des Ministers (Freundes) mit der Schwester des betrogenen Gatten (Bräutigams) auch bei Sōmadēva, Kathāsaritsāgara 104, 143 ff. (Tawney 2, S. 419); Kṣēmēndra, Bṛhatkathāmañjarī 11, 63 ff.

Dem Paṇḍit Mukundarām aus Srīnagar verdanke ich die Erklärung einzelner Stellen, die ich von der zweiten Fortsetzung an noch bei der Korrektur benutzen konnte. Das Folgende trage ich hier nach, weil ich es ohne grössere Störung des Satzes nicht hätte einfügen können.

S. 61. Der Paṇḍit bessert den Kaśmīrī-Text sicher richtig. Nach seiner Besserung ist statt „Mitten in der Unterhaltung . . . ." zu lesen: „In dessen Verlaufe fragte er sie unter anderem."

S. 81, Str. 33. Dazu bemerkt der Paṇḍit: „Die in Versen abgefasste Urkunde über das Versprechen der Entgegennahme der Geschenke usw., welche der Oberpriester (Kāzī) zur Zeit der Gelöbnisse aufsetzt, die bei der Vermählung von Mädchen mohammedanischen Glaubens abgelegt werden, wird von der Braut zum Zeichen des Einverständnisses laut vorgelesen."

Döbeln.

Die Melodien zu der Ballade von der Nonne.

Von **Raimund Zoder.**

Eins der verbreitetsten deutschen Volkslieder ist die schöne Ballade: „Ich stand auf einem Berge“, von der fast jede Sammlung eine oder mehrere Lesarten enthält und die auch nach den Niederlanden, Dänemark und Schweden gedrungen ist. Aus den verschiedenen Texten, die man am vollständigsten bei C. Köhler und J. Meier, Volkslieder von der Mosel und Saar 1896 S. 393 nr. 97 und bei M. E. Marriage, Volkslieder aus der Badischen Pfalz 1902 S. 7 nr. 3 verzeichnet findet[1]), haben E. Fiedler[2]) und J. W. Bruinier[3]) Durchschnittsfassungen hergestellt. Im folgenden soll nun die musikalische Seite der Nonnenballade beleuchtet werden. Der Vollständigkeit halber sind auch ausländische Melodien, soweit ihre Vergleichung von Wert ist, in den Kreis der Betrachtung gezogen. Zu den schon gedruckten 44 deutschen und 10 fremdländischen Melodien teile ich im Anhange drei Lesarten des Liedes aus Niederösterreich mit und füge unter Nr. 38 eine bisher ungedruckte Weise aus Oberösterreich bei[4]). Die Melodien sind in sieben Gruppen geordnet, von denen die sechs ersten ähnliche Weisen enthalten, während die siebente Gruppe die Melodien zusammenfasst, welche keine Ähnlichkeit mit den andern aufweisen. Alle Weisen sind der Einfachheit halber nach C-Dur oder C-Moll transponiert und die Schalttakte (textliche Wiederholungen) durch fettgedruckte Taktstriche begrenzt. Die deutschen Melodien sind mit arabischen, die fremden mit römischen Ziffern und die ursprünglich einem anderen Texte angehörigen Weisen mit besonderen Siglen (K 1, K 2, lit. a) bezeichnet.

Die erste Gruppe umfasst A) 15 deutsche und B) 8 ausserdeutsche Melodien, welche sich um die Weise (Mel. 6—7) reihen, nach der heute in Studentenkreisen Wilh. Müllers Lied ‘Im Krug zum grünen Kranze’ gesungen wird. Die Melodien sind folgenden Werken entnommen:

---

1) [Vgl. ferner Dörler oben 17, 308. Grüner, Sitten der Egerländer 1901 S. 84 = Unser Egerland 2, 31. Mitt. zur bayrischen Volkskunde 1901, 1, 2 und 2, 2. Alemannia 2, 187. 34, 154: ‘Es welken alle Blätter’. Adler, Progr. Halle 1901 S. 27. Olbrich, Mitt. der schles. Ges. f. Volkskunde 18, 42—61. Meisinger, Wtb. der Rappenauer Mundart 1906 S. 14. Die 16strophige niederländische Fassung bei Hoffmann v. F., Nld. Volkslieder[2] S. XII kehrt auf einem modernen Amsterdamer Flugblatte (F. W. Vislaake, Rozenstraat 148. 8 S. 8°) wieder, das Hr. Dr. W. Zuidema freundlich übersandte; es enthält vier Lieder, zuerst den Gassenhauer: ‘Heeft u soms den kleinen Cohn gezien?’]

2) Volksreime und Volkslieder aus Anhalt-Dessau 1847 S. 155.

3) Das deutsche Volkslied 1899 S. 115.

4) Für die liebenswürdige Unterstützung bei Besorgung einzelner Melodien bin ich zu besonderem Danke verpflichtet Herrn E. K. Blümml-Wien, Herrn Dr. J. Bolte-Berlin und der löbl. k. k. Hofbibliothek in Wien.

A.

1. E. Meier, Schwäbische Volkslieder 1855 S. 416 Nr. 8, II. Mel. (Schwaben).
2. Meier S. 415 Nr. 8, I. Mel. (Schwaben).
3. E. H. Wolfram, Nassauische Volkslieder 1894 S. 44 Nr. 17a (Nassau).
4. L. Erk, Liederhort 1856 S. 54 Nr. 18, zweite Lesart (allgemein deutsch).
5. L. Erk-W. Irmer, Deutsche Volkslieder 1838 1, 1, 51 Nr. 49 (ohne Herkunftsbezeichnung). [Vgl. Kretzschmer-Zuccalmaglio, Volkslieder 1840 1, 106 nr. 61. 2, 21 nr. 6.]
6. Erk, Liederhort S. 54 Nr. 18, erste Lesart = Erk-Böhme, Liederhort 1, 316 Nr. 89c (allgemein deutsch).
7. Erk-Böhme Nr. 89c, Variante, nach *Wyss 1818 nr. 48 (schweizerisch).
8. Hoffmann v. F. - E. Richter, Schlesische Volkslieder 1842 Nr. 15 (Schlesien).
9. A. Bender - J. Pommer, Oberschefflenzer Volkslieder 1902 S. 8 Nr. 7 (Baden).
10. H. Krapp, Odenwälder Spinnstube 1904 S. 112 Nr. 151 (Odenwald).
11. M. E. Marriage, Volkslieder aus der Badischen Pfalz 1902 Nr. 3 B (Baden).
12. K. Becker, Rheinischer Volksliederborn 1892 Nr. 7b (Rheinland).
13. Erk, Liederhort S. 59 Nr. 18c = Erk-Böhme, Liederhort 1, 318 Nr. 89d, 1. Mel. (bei Frankfurt a. M.).
14. Marriage, Volkslieder aus der Bad. Pfalz Nr. 3 A, 1. Mel. (Baden).
15. Becker, Rheinischer Volksliederborn Nr. 7d, II. Mel. (Rheinland).

B.

I. A. P. Berggreen, Folkesange og Melodier 1: Danske Folkesange, 3. Udgave 1869, S. 186 Nr. 98c = Erk-Böhme 1, 324 Nr. 90d (dänisch).
II. P. v. Bohlen, Sammlung litauischer Volkslieder Nr. 51 (Neue Preuss. Provinzial Blätter 3. F., Bd. 8, 178. 1861) (litauisch).
III. Berggreen 1, 185 Nr. 98a (dänisch).
IV. E. T. Kristensen, Jydske Folkeminder 11 (1891), S. 376 Nr. 67 (dänisch).
V. F. Tetzner, Die Slaven in Deutschland 1902 S. 176 Nr. 18 (lettisch).
VI. E. Lagus, Nyländska Folkvisor (1887) 1, 53 Nr. 13 (schwedisch).
VII. Berggreen 1, 187 Nr. 98d (dänisch).
VIII. Berggreen 1, 186 Nr. 98b (dänisch).

Die Gruppe I A, die fast ein Drittel sämtlicher bisher bekannter deutscher Nonnen-Melodien umfasst, ist sowohl für Deutschland als auch für das andere deutsche Gebiet als die gebräuchlichste und verbreitetste anzusehen, und zwar ist sie hauptsächlich in Mitteldeutschland und den nördlich von Deutschland gelegenen Ländern heimisch. Dass unsere Anordnung keineswegs willkürlich ist, werden die folgenden durch Stufenbezeichnung der betonten Taktteile hergestellten Melodienskelette[1]) beweisen:

1.	5 3 3 5	|	8 6		6 1
2 - 8.	5 3 3 5	|	8 6	[4]	6 1
9.	5 3 3 5	|	8 6		5 1
10.	5 3 3 5	|	8 6		5 3
11—12.	5 3 3 5	|	8 6	[4]	5 3
13.	1 3 3 5	|	8 6	[4]	5 1
14.	3 5 3 5	|	8 6	[7]	6 1
15.	3 1 5 5	|	8 6	[4]	6 3

(Fortsetzung des Textes auf S. 404.)

1) Die Tonstufen der betonten Taktteile werden mit Ziffern bezeichnet, und zwar aufwärts vom Grundtone mit arabischen Ziffern (1 = Prim, 2 = Sekund usf.), die Tonstufen unter dem Grundtone (Schlusston) mit römischen Ziffern, von der unteren Oktav des Schlusstones als I gerechnet. Diese Bezeichnung hat der Verfasser bereits bei der Anordnung von Volkstänzen benutzt (vgl. oben S. 307).

I, A.



I, A.

= I mo
= IIdo.



1) Besser wäre $^4/_4$ notiert.

I, B.



II.


III.
22.
23.
24.
25.
26.
IV.
27.
28.
29.
29 a.
30.
V.
31.
32.
33.
IX.


III.
= I mo.
= II do.
IV.
V.


VI.
34.
35.
36.
VII.
37.
X.
38.
39.
40.
41.
42.
43.
lit. a.

VI.



VII.

= Imo.

= IIdo.





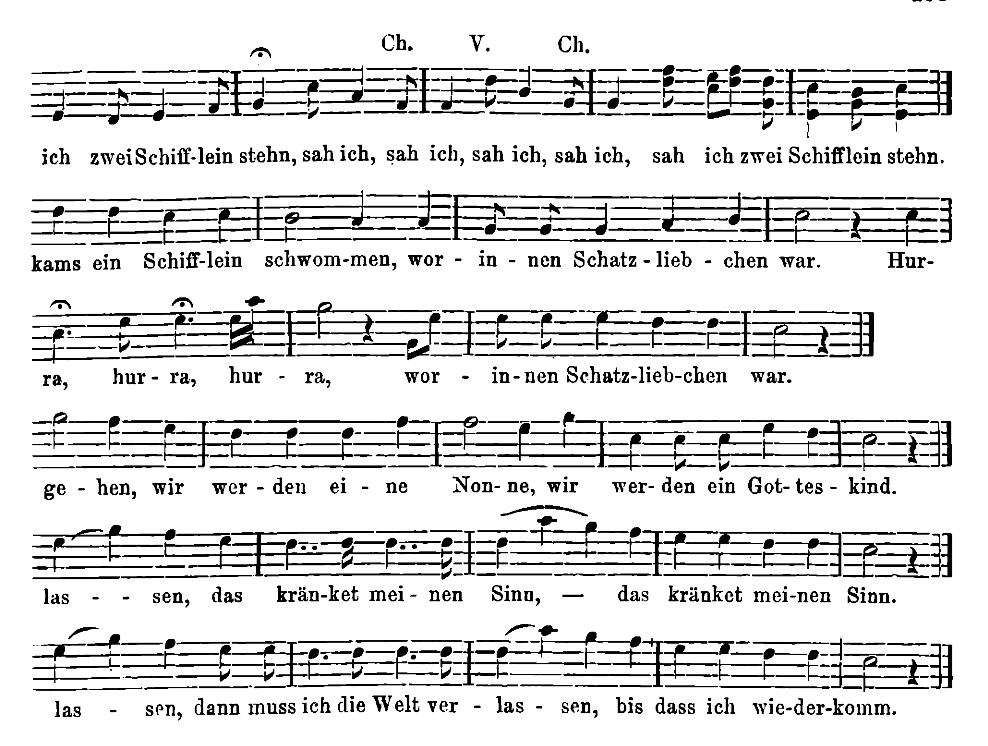
(Fortsetzung des Textes von S. 395.)

I.	5 3 3 5	8 6		6 1
II—III.	5 3 3 5	8 6	4	6 1
IV—V.	5 3 4 5	8 6	4	6 1
VI.	5 1 5 5	8 5		5 1
VII.	5 3 4 5	8 5		5 1
VIII.	5 4 8 5	8 5		6 1

Nach dieser schematischen Darstellung haben wir die Nr. 1—9 und II—III als Normal-Melodie, anzusehen. Der bei zwölf deutschen und vier ausländischen Melodien vorkommende Schalttakt gehört daher dieser Gruppe organisch an; er bevorzugt die vierte Stufe, nur in Nr. 14 die siebente Stufe. Die Erhöhung der vierten Stufe in Takt 3 der Melodien Nr. 4, 5, I und II, welche einen Übergang in die Tonart der Dominante herbeiführt, weist offenbar auf kunstmässigen Einfluss hin. Interessant ist die Tatsache, dass in dieser Gruppe $^2/_4$-, $^4/_4$- und $^6/_8$-Takt vorkommen; und zwar stehen zehn Melodien im $^2/_4$-Takte, neun Melodien sind im **C** - Takte[1]) notiert, während bei vier Weisen der $^6/_8$-Takt erscheint. Das Fehlen des $^6/_8$-Taktes in den ausserdeutschen Liedweisen, sowie die Herkunft der vier im $^6/_8$-Takte stehenden, deutschen Melodien (Nr. 9, 10, 12, 13) lassen süddeutschen, älplerischen Einfluss vermuten. Da Melodien von demselben Schema (Nr. 2—8, 11, 12) verschiedenen Takt haben, so leiten wir aus dieser Tatsache den für die Melodien-Anordnung wichtigen Grundsatz ab, dass für die Zusammengehörigkeit von Volksmelodien die Taktart keine Rolle spielt.

---

1) Mel. II wird als im $^4/_4$-Takte notiert gerechnet.



Zweite Gruppe.

Die zweite Gruppe kann man nach der Herkunft der Melodien die deutsch-österreichische Gruppe nennen. Vergleichshalber sind ihr zwei 'Königskinder'-Melodien (K 1 und K 2) beigegeben.

16. Das deutsche Volkslied 5, 86 (Wien 1903). (Mähren.)
17. Unser Anhang Nr. 3. (Nieder-Österreich.)
18. Unser Anhang Nr. 1. (Nieder-Österreich.)
19. A. Peter, Volkstümliches aus Österr.-Schlesien Bd. 2 (1867), Nachtrag, S. 6 Nr. 5. (Österr.-Schlesien.)

K 1. Krapp, Odenwälder Spinnstube S. 73 f. Nr. 101. (Odenwald.)
K 2. Wolfram, Nassauische Volkslieder S. 57 Nr. 30. (Nassau.)

20. Das deutsche Volkslied 4, 51 (Wien 1902). (Nieder-Österreich.)
21. Unser Anhang Nr. 2. (Nieder-Österreich.)

Nach den Melodienschemen zerfällt die Gruppe in zwei Unterabteilungen a und b:

a)

16.	3	2	VII	3	|	5	4	1	1
17.	3	2	2	3	|	5	4	1	1
18.	3	2	4	3	|	5	4	1	1
19.	3	2	4	3	|	5	VI	1	1
K 1.	3	2	4	3	|	3	4	5	3
K 2.	3	3	2	3	|	5	6	5	3

b)

20 und 21.	5	4	6	5	|	5	4	3	3

Beachtenswert ist die Tatsache, dass die in Österreich für die Nonne gebräuchliche Melodie im Odenwald und in Nassau für das Lied von den zwei

Königskindern verwendet wird. Allein auch sonst werden ja nach derselben Balladenmelodie verschiedene Texte gesungen. Wenn nach dem Melodienskelette zwischen beiden Untergruppen mit Ausnahme des 5. und 6. Taktes kein Zusammenhang zu bestehen scheint, so fällt doch der Intervallenabstand einer Terz zwischen den Melodien Nr. 18, 19 und K 1 einerseits, und den Melodien Nr. 20 und 21 andererseits auf. Gruppe b enthält somit die Oberstimme der Gruppe a, und man könnte aus beiden eine zweistimmige Fassung des Liedes rekonstruieren.

Dritte Gruppe.

22. **Marriage, Volkslieder aus der Bad. Pfalz Nr. 3 A (Baden).**
23. **Marriage, Nr. 3, A 2 (Baden).**
24. **Becker, Rhein. Volksliederborn Nr. 7 d, I (Rheinland).**
25. **C. Köhler und J. Meier, Volkslieder von der Mosel und Saar Nr. 97 (Mosel-Saar).**
26. **O. Meisinger, Volkslieder aus dem Wiesentale 1907 S. 52 (Baden).**

Diese Gruppe bezeichnen wir nach der Herkunft der Melodien als die westmitteldeutsche. Die Umrisse der Melodien sind für alle fünf Lesarten fast gleich, nur die letzte Weise weicht im Anfange von den übrigen ab, da sie teilweise die zweite Stimme bildet.

22. III 3 V 3 | 1 2 V 3
23. III 3 V 1 | III 3 V 1
24. III 3 V 1 | 5 4 V 1
25. III 3 V 1 | 5 4 V 1
26. 1 5 V 3 | 5 3 V 3

Vierte Gruppe.

27. **Becker, Rhein. Volksliederborn Nr. 7 c (Rheinland).**
28. **[Groos und Klein], Lieder für Jung und Alt, Berlin 1818 Nr. 10.**
29. **Erk-W. Irmer, Volkslieder 1, 1, Nr. 50a (ohne Herkunftsbezeichnung) = Erk-Böhme, Liederhort 1, 319 Nr. 89e. [Vgl. Kretzschmer-Zuccalmaglio 1, 113 nr. 64.]**

29a. **Variante von Nr. 28 bei F. Silcher, Deutsche Volkslieder für vier Männerstimmen (1826) 2, Nr. 6. [Bei Erk-Böhme 1, 319 herrscht Konfusion].**

30. **F. W. v. Ditfurth, Fränkische Volkslieder 1855 2, 17 Nr. 19 (Franken).**

In dieser Gruppe haben die ersten vier Melodien ausser der Taktart und zwei Schalttakten auch das Melodienskelett gemeinsam, während Nr. 30 sich weiter von den vorangehenden Melodien entfernt.

27—29a. 3 3 3 2 | 5 5 [4 5] 5 1

30. 1 3 3 1 | 1 5 [4 5] 3 2[1]

Erk hält die Melodie (Nr. 29) für gemacht, da sie ihm im Volksmunde nicht begegnet sei. Dagegen spricht jedoch das Vorkommen der Melodie am Rheine und in Franken (Nr. 27. 30).

Fünfte Gruppe.

31. **J. F. Reichardts Musikalisches Kunstmagazin 1, 154 (Berlin 1782) = Erk-Irmer, Volkslieder 1, 1, 43 Nr. 42 = Erk, Liederhort Nr. 18a = Erk-Böhme 1, 313 f. Nr. 89a (Elsass). [Kretzschmer-Zuccalmaglio 1, 111 nr. 63.]**
32. **M. Friedlaender, 100 deutsche Volkslieder 1887 S. 51 Nr. 51 (Aus dem Siebengebirge nach Arnolds Ms.).**
33. **Gräters Bragur 1, 264 (Leipzig 1791) = Erk, Liederhort Nr. 18b (Schwäbisch-Hall). [Vgl. Kretzschmer-Zuccalmaglio 1, 107 nr. 62.]**

IX. E. de Coussemaker, Chants populaires des Flamands de France 1856 S. 200 Nr. 56 = Erk-Böhme 1, 322 Nr. 90c (Erk-Böhmes Abweichungen von der Vorlage sind durch abwärtsgehende Noten gekennzeichnet) = Van Duyse, Het oude nederlandsche lied 1903 1, 135 Nr. 21D (vlämisch).

Diese Gruppe enthält drei deutsche Weisen und eine ausserdeutsche. Da die deutschen Melodien, die den Sammlern erst aus zweiter Hand zugingen, dem in Süd- und Mitteldeutschland seltenen Moll-Geschlechte angehören, müssen sich Nr. 31, 32 und 33 einen Zweifel bezüglich ihres Vorkommens im Volksmunde gefallen lassen. Es kann aber natürlich auch eine Einwanderung der Melodie aus Norddeutschland und den anderen nordgermanischen Ländern vorliegen; denn dort ist das Volk mit der Molltonart vertrauter als bei uns.

Die Melodien haben eigentlich nur Tongeschlecht, Aufbau (zwei Schalttakte) und Modulation (Schluss des ersten Teiles auf der Terz der parallelen Dur-Tonart, Schluss des zweiten Teiles in Moll) gemeinsam. Die Melodienskelette zeigen nur gewisse Ähnlichkeit, aber nicht Gleichheit.

31.	1 5 6 5	5 5	3 3	5 1
32.	1 5 7 5	7 5	4 3	5 1
33.	5 1 6 5	5 4	3 2	8 1
IX.	1 1 3 5	5 5	4 5	4 1

Die vlämische Melodie steht der deutschen Weise Nr. 31 durch die Taktart ($^6/_8$) näher, während Nr. 31 und 33 in der sequenzenartigen Nachbildung des 5. und 6. Taktes in den Schalttakten übereinstimmen.

Sechste Gruppe.

34. Schweizerisches Archiv f. Volkskunde 11, 54 Nr. 80 (1907. Kt. Wallis).
35. O. v. Greyerz, Im Röseligarte 1, 49 (1908. Melodie aus Lützelflüh, Kt. Bern).
36. A. L. Gassmann, Das Volkslied im Luzerner Wiggertal 1906 Nr. 10 (Kt. Luzern).

Alle drei Melodien sind nur in der Schweiz heimisch und erst in neuerer Zeit (1906—1908), zur Veröffentlichung gelangt Die 1818 aus der Schweiz überlieferte Melodie (unsere Nr. 7) gehört der ersten Gruppe an und scheint heute daselbst nicht mehr gebräuchlich zu sein. An ihre Stelle ist die oben mitgeteilte getreten, die wir als die neue schweizerische Weise bezeichnen wollen. Die Melodienschemen bieten zu näherer Betrachtung Anlass:

34.	1 2 VII 2	1 4 5 1
35.	3 4 2 3^4	3 4 5 3
36.	1 2 VII 1	1 4 5 3

Nr. 35 erweist sich als Oberstimme zu Nr. 34 und in entfernterem Masse auch zu Nr. 36. Ein analoger Fall begegnete uns bereits in der II. Gruppe, wo von einer Melodie aus den Alpen einmal die Oberstimme, ein anderes Mal die Unterstimme überliefert ward. Und dies Stimmenverhältnis, nach welchem sowohl die Unterstimme (Hauptstimme) als auch die Oberstimme selbständig auftreten können, scheint nach unserer Erfahrung auf die Alpenländer beschränkt. Wenn man also der Oberstimme in diesen Fällen[1]) den Namen einer begleitenden Nebenstimme geben würde, täte man ihr Unrecht. Diese Melodien besitzen die eigentliche, echte Zweistimmigkeit.

---

1) Mir ist ein steirisches Lied in Erinnerung, zu dem in der einen Sammlung (Jabornik, Edelraute Nr. 3) die Melodie zweistimmig, in dem anderen Werke aber (Zack, Heiderich und Peterstamm 3, Nr. 10) nur der 'Überschlag', die Oberstimme mitgeteilt ist.

Siebente Gruppe.

37. W. Schmeltzl, Guter seltzamer und kunstreicher teutscher Gesang, Quodlibet etc. Nürnberg 1544 Nr. 7, Tenor. (Deutsch.) — Hier nach der Takteinteilung von Erk-Böhme 1, 313 Nr. 89a.

X. Den boeck der gheesteliicke sanghen 1 (Bliiden requiem. Antw. 1631) S. 178 = Fl. van Duyse, Het oude nederl. Lied 1, 134. (Niederländisch). Vgl. auch Erk-Böhme, Liederhort Nr. 90b (willkürlich verändert) und Fl. v. Duyse 1, 132 Nr. 21 B. — Zur Vergleichung wurde hier nur der erste Teil verwendet.

38. Melodie aus Oberösterreich (Puchkirchen und Umgebung). Handschriftlich durch Herrn J. Reiter.

39. P. Zinck, Mitt. des Vereins f. sächs. Volkskunde IV, 6, 197 Nr. 7 (Sachsen).

40. K. v. Leoprechting, Vom Lechrain 1855 S. 14 Nr. 17 (Bayern).

41. Becker, Rhein. Volksliederborn Nr. 7a (Rheinland).

42. Ditfurth, Fränk. Volkslieder 2, 16 Nr. 18 (Franken).

43. Ditfurth, Fränk. Volkslieder 2, 18 Nr. 20 (Franken).

lit. a. Becker, Rhein. Volksliederborn S. 48 Nr. 56. Text: „Schönster Schatz auf Erden, liebst du mich ganz allein?“ (Rheinland).

44. Ditfurth, Fränk. Volkslieder 2, 19 Nr. 21 (Franken).

45. J. Lewalter, Volkslieder, 1896, 3, 6 Nr. 4 (Niederhessen).

46. M. Friedlaender, 100 Volkslieder S. 35 Nr. 35 (Bonn 1874).

47. K. Olbrich, Mitt. der schles. Ges. f. Volkskunde 18, 61 (1907. Breslau). [Eine andere Melodie zu diesem Texte in verkehrter Takteinteilung steht Alemannia 34, 154.]

48. K. Scheibe, Niedersachsen 6, 188 (1901. Fredelsloh im Solling).

Die letzte Gruppe vereinigt naturgemäss jene Melodien, welche unter der grossen Anzahl dennoch Waisen blieben und keine Verwandten fanden. Es liegt nahe, an eine Übertragung der Melodien von einer Stoffgruppe zur andern zu denken, wie schon in der zweiten Gruppe eine Beziehung zwischen der Nonnenballade und dem Königskinder-Stoff begegnete; indes ist bei dem Mangel eines Melodienlexikons hier schwer weiter zu kommen.

An der Spitze steht die älteste deutsche Nonnenmelodie, leider nur ein Bruchstück und im Originale, weil einem Quodlibet-Tenor entnommen, in verzerrter Takteinteilung[1]). Vergleichen wir diese Melodie mit der ältesten niederländischen Fassung (Nr. X), so haben beide Melodien, vom ersten Tone (Auftakt) abgesehen, die ersten fünf Töne gemeinsam und weisen auf eine Urform hin, die später verschieden verändert wurde.

Die unter Nr. 38 mitgeteilte Weise ist eine allgemeine Balladenmelodie, welche auch zu anderen Liedern verwendet wird. Ebenso dürften die Melodien Nr. 39, 40, 41 und 42 auch zu anderen Texten gesungen werden. Die Melodie Nr. 43 findet sich noch in der Rheinprovinz, aber mit dem Texte eines Liebesliedes, was uns den Beweis liefert, dass nicht nur Balladenmelodien untereinander wechseln, sondern auch mit den Weisen von Liebesliedern tauschen. Interessant ist diese Melodie auch durch ihren Aufbau, weil die Zwölfzahl der Takte nicht aus drei viertaktigen, sondern aus vier dreitaktigen Perioden zusammengesetzt ist. Die Nummern 44—48 weichen in Aufbau und Text so von der normalen ab, dass von einer Vergleichung von vornherein keine Rede sein kann. Der Anfang der Melodie Nr. 46 zeigt Ähnlichkeit mit einem bekannten Thema aus F. A. Boieldieus 'Weisser Dame' (1825), worauf schon Max Friedlaender hingewiesen hat.

---

1) Wir folgen der Takteinteilung Böhmes im Liederhorte; bei der Wiedergabe der Melodie in Böhmes Altdeutschem Liederbuch S. 112 hat sich im dritten Takte, zweite Viertelnote ein Fehler (g) eingeschlichen; nach dem bei R. Eitner (Das deutsche Lied des 15. und 16. Jahrhunderts 1, 40 nr. 148) mitgeteilten Originale soll ein **a** stehen.

Von den ausserdeutschen Melodien der Nonnenballade zeigen mit Ausnahme der zehn zur Vergleichung herangezogenen Weisen die übrigen keinerlei Beziehungen zu den deutschen; sie seien jedoch, soweit sie mir bekannt und zugänglich waren, der Vollständigkeit halber hier angeführt:

Haupt und Schmaler, Volkslieder der Wenden 1, 82 Nr. 50 und 2, 52 Nr. 51 'Liebestod' (1843—44).

E. F. Kristensen, Jydske Folkeminder 1, 219 Nr. 81 'Jeg stod op paa højen bjærg' (1871).

E. G. Geijer & A. A. Afzelius, Svenska folkvisor 3, 48 Nr. 25 'Och jungfrun ståndar på högan berg' (1880).

E. Lagus, Nyländska Folkvisor 1, 56 Nr. 13b und c 'Och jungfrun hon gångar sig på högan bärg' (1887).

A. Lootens et J. M. E. Feys, Chants populaires flamands 1879 p. 88 Nr. 47 'k Klom laatstmaal op hooge bergen'.

E. de Coussemaker, Chants populaires des Flamands de France 1856 p. 204 'Toen ik op Nederlands bergen stond.'

Mélusine 8, 11 (1896/97): Soldat et religieuse, bretonisch.

Wenn wir zum Schlusse noch das Alter der einzelnen Melodien feststellen wollen, so bleibt freilich als Anhaltspunkt nur die Jahreszahl der Publikation, was insofern eine Ungenauigkeit bedeutet, als die Lieder gewöhnlich schon lange vor der Drucklegung im Volksmunde leben. Es erscheint die V. Gruppe 1782, die I. 1818, die IV. 1818, die II. 1865, die III. 1892, die VI. 1906.

Zusammenfassend können wir sagen, dass die deutschen Melodien zur Nonnenballade sich mit wenigen Ausnahmen in Gruppen vereinigen lassen, welche in landschaftlich begrenzten Gebieten heimisch sind. Eine zeitliche Wandlung zeigt sich darin, dass früher verbreitete Melodien wie Nr. 37 und Gruppe V heute nicht mehr gesungen werden, hingegen neue Weisen (III und VI) zu demselben Texte auftauchen und verhältnismässig rasch Verbreitung finden. Die verbreitetste Melodie 1 ist nicht nur in Deutschland, sondern auch bei den angrenzenden Skandinaviern und Letten gebräuchlich.

Möchte dieser Versuch einer musik-kritischen Studie nicht nur einige neue Tatsachen festgestellt haben, sondern auch imstande sein, einen Wegweiser für die zusammenfassende Melodienvergleichung, die der Volkskunde so not tut, abzugeben!

Anhang.

Nr. 1.



2. Der Jüngste von diesen drei Grafen,
Der in dem Schiftlein sass,
Gab einer schön Dirne zu trinken
Den Wein von seinem Glas.

3. Dann zog er von seinem Finger
Ein goldenes Ringelein:
'Da hast du Hübsche, du Feine,
Das soll dein Denkmal sein.'

4. „Was soll ich mit diesem machen,
Was soll ich mit diesem tun?
Ins Kloster will ich gehen,
Will werden eine Nonn."

5. 'Wenn du ins Kloster willst gehen
Und werden eine Nonn,
So will ich die Welt durchreisen,
Bis ich ans Kloster ankomm.'

6. Ins Kloster ist er ankommen,
Ganz leise klopft er an.
'Gebt mir die Jüngste der Nonnen,
Die zuletzt ins Kloster ankam!'

7. „Es ist ja keine gekommen,
Und darf auch keine hinaus."
'Gebt mir die Jüngste der Nonnen!
Sonst zerstör ich das Gotteshaus.'

8. Da kam sie ganz leise geschlichen
In einem weissen Kleid,
Das Haar war ihr geschnitten,
Zur Nonne war sie geweiht.

9. In ihren Händen trug sie
Einen Becher mit Wein,
Daraus gab sie ihm zu trinken;
Ganz leise schläft er ein.

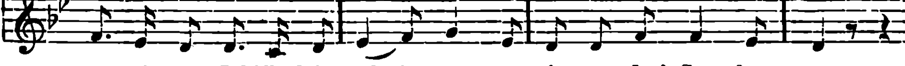
10. In vierundzwanzig Stunden
Lag er im grünen Gras,
Mit ihren feinen Händlein
Grub sie ein schönes Grab.

11. Darauf nahm sie ihn in die Hände
Und legte ihn hinein,
Mit ihrer zarten Stimmen
Sang sie ihm ein Grabgesang.

Aus Kirchberg a. d. Pielach (St. Pölten, N.-Ö.); vorgesungen von Maria Labner, aufgezeichnet von R. Zoder, 1901. — Die Melodie steht oben S. 398 als nr. 18.

Nr. 2.





2. Der jüngste von diesen drei Grafen
Gab mir ein Ringelein:
'Da hast, du Schöne, du Holde,
Dies soll dein Denkmal sein.'

3. „Was soll ich mit diesem Denkmal
Der teuren Liebe dein?
Bin nur ein armes Mädchen,
Hab weder Geld noch Gut."

4. 'Bist du ein armes Mädchen,
Hast weder Geld noch Gut,
So denke an unsre Liebe,
Die zwischen beiden ruht!'

5. „Ich denke an keine Liebe,
Ich denke an keinen Mann,
Ins Kloster will ich gehen,
Will werden eine Nonn."

6. 'Willst du ins Kloster gehen,
Willst werden eine Nonn,
So will ich die Welt durchreisen,
Bis ich ans Kloster komm.'

7. Und so ans Kloster angekommen,
Klopft er ganz leise an:
'Gebt mir die Schönste, die Jüngste,
Die kürzlich erst ankam!'

8. „Es ist ja keine gekommen,
Und kommt auch keine heraus."
'So will ich das Kloster zerstören,
Das schöne Gotteshaus.'

9. Da kam sie leise angeschlichen
In ihrem schwarzen Kleid,
Die Haare abgeschnitten,
Zur Nonne ganz bereit.

10. Da gab sie ihm Wein zu trinken
Aus ihrem Becherlein;
In vierundzwanzig Stunden
Schlief er ganz sanfte ein.

11. Mit ihren zarten Händen
Gräbt sie ein Gräbelein,
Mit ihren zarten Fingern
Lässt sie ihn selbst hinein.

12. Mit ihren scharfen Zähnen
Bringt sie den Glockenklang,
Mit ihren roten Lippen
Singt sie den Grabgesang.

13. „Ein Häuschen will ich mir bauen
Aus Rosen und Rosmarin,
Und so will ich auf Gott vertrauen,
Solang ich Jungfrau bin.“

Aus Goggendorf (Ob. Hollabrunn, N.-Ö.) durch Herrn E. K. Blümml. — Vgl. oben S. 398 nr. 21.



Nr. 3.



2. Der jüngste von diesen drei Grafen,
Der auch im Schiffelein sass,
Der gab mir einen Wein zum trinken
Aus seinem eigenen Glas.

3. Was zog er von seinem Finger?
Ein goldnes Ringelein,
Das gab er mir und sagte,
Das solle mein Denkmal sein.

4. „Ich brauch ja kein Denkmal,
Ich brauch ja keinen Mann,
Ins Kloster, da will ich nun gehen,
Will werden eine Nonn.“

5. ‘Wenns du ins Kloster willst gehen,
Willst werden eine Nonn,
So will ich die Welt durchreisen,
Bis dass ich zum Kloster hinkomm.

6. ‘Und wenn ich zum Kloster hinkomme,
Da klopf ich leise an:
Gebt heraus die jüngste Nonne,
Die zuletzt gekommen ist an!’

7. „Es ist ja keine gekommen,
Es kommt ja keine heraus.“
‘So will ich das Kloster zerstören,
Das schöne Gotteshaus.’

8. Da kam sie von ferne geschlichen
Mit ihrem schwarzen Kleid,
Ihre Haare waren ihr schon beschnitten,
Zur Nonne war sie schon bereit.

9. Ihre Haare waren ihr schon beschnitten,
Zur Nonne war sie schon bereit,
Mit ihren zarten Fingern
Grub sie ein Grübelein.

10. Mit ihren zarten Händen
Schlug sie den Glockenklang,
Mit ihrer zarten Zunge
Stimmt sie ein Loblied an.

11. „Ein Häuslein will ich mir bauen
Aus Rosen und Rosmarin;
So will ich, o Gott, vertrauen,
So lange ich am Leben bin.“

Aus Braunsdorf (Ob. Hollabrunn, N.-Ö.), durch Herrn E. K. Blümml. — Vgl. oben S. 398 nr. 17.

Wien.

Die Thüringer Volkstrachten[1]).

Von Luise Gerbing.

Gleichwie Thüringen politisch in viele kleine Staaten zersplittert ist und geographisch in eine Anzahl gesonderter Landschaften zerfällt, so hat sich auch die Entwicklung seines Volkstums im Norden und Süden, im Osten und Westen verschieden gestaltet. In Mundart, Häuserbau und Sitte prägt sich dies aus, vor allem im buntesten und veränderlichsten Teil des äusseren Volkslebens: der Tracht. In den nachstehenden Zeilen möchte ich versuchen, ein Bild unserer Thüringer Bauernkleidung zu entwerfen, wie sie vor 40 Jahren im Wald und vor etwa 60 Jahren im nördlichen Vorland gang und gäbe war. Seit 20 Jahren sammelte ich auf Wanderungen vom Eichsfeld bis zum Frankenwald in Bauernhöfen und Museen Notizen über die aussterbende ländliche Kleidung und hoffe, auf Grund dieser Aufzeichnungen und einer eigenen, wenn auch nicht vollständigen, Sammlung eine genügende Übersicht geben zu können.

Die Entwicklung, Erhaltung und das Ende der Thüringer Tracht sind aufs engste verknüpft mit dem Werdegang der landwirtschaftlichen Kultur. „Selbstgesponnen, selbstgemacht ist die beste Bauerntracht". Solange auf den weiten Dorftriften und -rieden die hundertköpfigen Schafherden der Gemeinden, Grundherren und Klosterhöfe weideten, zur Zeit, als in jeder Thüringer Dorfflur blauwogende Leinfelder sich dehnten, da konnte das Material zu dem Gespinst im Lande erzeugt werden, das unentbehrlich ist zur echten Tracht: Schafwolle und Flachs. Bis zur Zusammenlegung der Flur hat sich die uralte, echt bäuerliche Arbeitsleistung des Spulens, Spinnens und Webens erhalten. Welch ungeheuren Einfluss Schafzucht und Flachsbau auf das Wirtschaftsleben des Bauern

---

1) Benutzte Literatur: F. Fries, Historische Nachrichten von denen merkwürdigen Zeremonien der Altenburgischen Bauern (1703. Neudruck, besorgt von Dr. M. Geyer, Schmölln, R. Bauer 1887). — L. Gerbing, Thüringer Trachten (Thür. Monatsblätter 1894, Nr. 4 u. 7; 1895, Nr. 6 u. 10). — C. F. Hempel, Sitten, Gebräuche, Trachten und Mundart der Altenburger Bauern (1839). — Moritz Heyne, Fünf Bücher deutscher Hausaltertümer Bd. 3: Körperpflege und Kleidung (Leipzig 1903). — K. E. A. v. Hoff und C. W. Jacobs, Der Thüringer Wald, Bd. 2, Gotha 1812. — F. Hottenroth, Handbuch der deutschen Tracht (Stuttgart, Gust. Weise). — Alfr. Kirchhoff, Die ältesten Weisthümer der Stadt Erfurt (Halle 1870). — K. F. Kronbiegel, Über die Sitten, Kleidertrachten und Gebräuche der Altenburgischen Bauern (1806). — C. F. Mosch und F. C. Ziller, Versuch einer Beschreibung der Sachsen Gothaischen Lande (Gotha 1813). — Fr. Regel, Thüringen, ein geographisches Handbuch II, 2, S. 778 ff. (Jena 1895). — P. Zschiesche, Der Erfurter Waidbau und Waidhandel (Mitt. d. Vereins für Geschichte und Altertumsk. von Erfurt, Heft 18. 1896). — [E. Hermann, oben 14, 286]

hatten, das erfährt jeder, der der Volkskunde nachgeht in alten Bauernfamilien und Dorfakten. Der schwere Faltenrock, der Fuhrmannskittel, das Girnhemd konnten nur aus Stoffen gearbeitet werden, an denen 'kein Vergang ist'; sie dienten vom Hochzeitstag an bis ans Lebensende und gingen oft, als völlig brauchbar, noch auf die nächste Generation über. Ausser dem Flachs war der Anbau von einigen weiteren Pflanzen von Wichtigkeit für die Entwicklung der Thüringer Webkunst: die Kultur der Weberdistel (Dipsacus fullonum Mill.), der Rubia tinctorum L., Färberröte, und vor allem des Waids (Isatis tinctoria L.). Letztere wichtige Färbepflanze wurde vor allem zwischen den vier „Waidstädten"[1]) Erfurt—Gotha—Langensalza—Tenstedt gebaut. Noch im Jahre 1606 waren in etwa 300 Thüringer Dorffluren ungefähr 15 000 Acker Land mit Waid bestanden[2]).

Zunächst seien nun die Teile der Tracht besprochen, die ganz Thüringen angehören. Es sind dies zugleich gemeindeutsche Gewandstücke, und zwar solche, die durch ihre Formen den wirtschaftlichen Anforderungen des Bauernstandes am meisten entgegenkamen und sich aus diesem Grunde auch am längsten erhalten werden.

Das ehrwürdigste Stück der Männertracht ist der Fuhrmannskittel. Er stammt wohl direkt ab von dem Hemdrock, der schon im 4. Jahrhundert n. Chr. getragen wurde[3]). Später bildete dies 'Oberhemd' ein Festgewand der Vornehmen. Der blaue Kittel der Bauern und Fuhrleute war wohl über ganz Deutschland verbreitet. Aus starker, blauer Leinwand gearbeitet, bildet er eins der praktischsten Kleidungsstücke für Feld und Strasse. Leider verschwinden neuerdings die 'Blaukittel' immer mehr. Vor 100 Jahren war dies 'Strassenkleid' (in Nordthüringen 'Spanskittel' genannt) noch allerwärts vom Harz bis zur Werra verbreitet. Vielfach wurde es aus weisser Leinwand gearbeitet, angeblich, weil das Färben zu teuer war. Nach dem unteren Rande zu erweiterte man den Kittel durch Einsetzen von Zwickeln (Girnen, Geren, daher 'Girnkittel'). Girnkittel und weisse Zipfelmütze trug der Bauer besonders in der Frühe beim Grashauen, und alte Frauen klagen noch heute über die 'schlimme Wascharbeit' der derben weissen Gewänder zu damaliger Zeit. Ein uraltes Stück ist sicher auch die schwarze Kappe von Schafpelz. Nicht blos der Bauer schützte sich wintersüber damit; auch die Schönen des Lauchagrundes trugen zeitweis eine breite, turbanartige Pelzmütze[4]). — Die durch das Thüringerland am meisten verbreitete Männertracht war

---

1) Alfr. Kirchhoff, Die ältesten Weisthümer der Stadt Erfurt (Halle 1870) S. 111.

2) P. Zschiesche, Der Erfurter Waidbau und Waidhandel. Mitt. des Vereins f. Geschichte und Altertumskunde von Erfurt, Heft 18. 1896.

3) Moritz Heyne, Fünf Bücher deutscher Hausaltertümer 3, 257 (1903).

4) C. F. Mosch u. F. C. Ziller, Versuch einer Beschreibung der Sachsen-Gothaischen Lande (Gotha 1813), S. 321, mit Abbildung.

die folgende: leinenes Hemd; leinene oder kattunene (auch vielfach samtene) Weste; leinene, trillichene oder lederne Kniehose; leinene oder derbwollene, blaue oder grüne Ärmeljacke, lange Strümpfe, die mit Gurtbändern unterm Knie befestigt waren. Die Sommerstrümpfe strickte die Frau aus selbstgesponnenem Leinenfaden, für Herbst und Frühling wurde ein Wollfaden mit eingelegt. Im Winter trug man starke wollene Strümpfe. Dies war die 'Beidermanns' oder Werktagstracht. (S. 419, Abb. 2).

Auch die weibliche Kleidung kann sich sehr alter Ahnen rühmen. Faltenrock und Jacke (letztere allerdings mit halblangen Ärmeln) kennen wir schon aus einem Grabe der Bronzezeit von Aarhus[1]). Seit dem 16. Jahrhundert ist der Faltenrock in Deutschland fest eingebürgert[2]), anfangs in der vornehmen, städtischen Mode, in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts bei den Bauern, in gleicher Ausführung wie heute.

Ein sehr altertümliches Kleidungsstück ist das Tanz- oder Girnhemd. Letzterer Name bezieht sich darauf, dass das Gewand aus vielen Zwickeln oder Girnen zusammengesetzt ist. Dadurch erhält es eine ausserordentliche Weite (am unteren Saum $3^1/_2$ *m*). Die Länge bis zur Taille beträgt 80 *cm*, der Brustteil ist spitz ausgeschnitten, statt der Ärmel sind Achselbänder angenäht. Der Stoff ist selbstgesponnene, sehr starke Leinwand ('Tuch'). Dieses Girnhemd gleicht in den meisten Stücken (abgesehen von der Länge) einem Hemde, das um 1867 auf der Burg Ranis bei Pössneck mit anderen Gegenständen aus dem frühen 14. Jahrhundert beim Abbruch einer Wand in dem Riegelloch eines Fensterladens gefunden wurde[3]). Dieses höchst interessante Trachtenstück ist abgebildet bei Moritz Heyne 3, 311. Die Beschreibung lautet bei H. Quantz: „Es ist aus ziemlich grobem Leinen verfertigt und trägt dick umgenähte, doppelte Säume. Es weist unten beiderseits Einsatzkeile, sogenannte Spiele, auf, ist 68 *cm* lang und zwischen den Achseln 29 *cm* breit. Von Interesse sind an ihm die schmalen Tragbänder.“ Die Weite des Raniser Hemdes ist nicht angegeben. Von dem auf dem Rücken viereckig ausgeschnittenen Girnhemd unterscheidet sich das alte Hemd durch den auf der Brust, wie auf dem Rücken spitzen Ausschnitt. Auch scheint das Raniser Gewand der Länge nach aus einem Stück zu bestehen, während bei dem Hemd meiner Sammlung die Brustteile an der rockähnlichen Hälfte angenäht sind.

Die Hauptteile der weiblichen Kleidung: Hemd, Faltenrock, Jacke, waren, soweit man zurücksehen kann, durch ganz Thüringen von ähnlichem Schnitt. Der einschneidende und für jede Landschaft charakte-

---

1) Hottenroth, Handbuch der deutschen Tracht S. 12.

2) Ebd. S. 524.

3) Herm. Quantz, Ein spätmittelalterlicher Fund auf Burg Ranis. Zeitschr. f. Thür. Geschichte und Altertumskunde, Neue Folge 17, 185 ff. (1906).

ristische Unterschied lag in der Kopftracht; dieser muss daher besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden.

Das Hemd war, soweit ich beobachtet habe, überall so lang, dass es mindestens bis zum Saum des Kleiderrockes reichte. Beinkleider wurden nirgends getragen. Über das ärmellose Hemd zog man das Mieder, ein Leinwandleibchen, das auf der Brust geschlossen wurde, und dessen bauschig geschürzte Ärmel oft mit hervorragend schöner Durchbrucharbeit ('Kelchmuster') geziert sind. Über das Mieder (Untermieder) kommt das 'Schnürmieder' aus wollenem Tuch — schwarz, scharlachrot, hellblau —, mit farbigem Seidenband oder Goldtressen (zum Ausputz des Rockes passend) benäht und vorn mit silbernen Spangen ('Nesteln') geschlossen. Das Schnürmieder hat am unteren Rand einen dicken, mit Werg gepolsterten Wulst, der dazu dient, die Faltenröcke zu tragen. Mindestens fünf Unterröcke und ein Oberrock gehörten zum Festanzug einer wohlhäbigen Bäurin, deren Vermögensverhältnisse ungefähr nach dem Umfang ihrer Röcke abgeschätzt wurden.

Der Faltenrock war innen stets mit einem breiten 'Stoss' geziert, dessen Farbe nach der Mode wechselte; sehr beliebt war scharlachrot. Obenauf kam die fast den ganzen Rock umschliessende Schürze, deren Farbe und Bindebänder mit der Ausstattung des übrigen Kleides übereinstimmte. Meistens war die Schürze mit einer Frisur oder schwarzem Samtband umrandet.

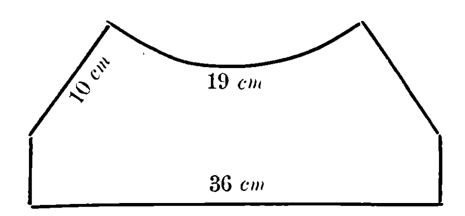
Von den Mänteln sind drei verschiedene Arten hervorzuheben. 1. Der 'Thüringer Kindermantel', der aber auch allgemein als Kirchenmantel diente. Er war kreisrund geschnitten, sehr weit (das in meinem Besitz befindliche Exemplar hat am unteren Rand einen Umfang von 6,70 *m*), innen gewöhnlich mit Flanell gefüttert. Ein bis zwei ungefütterte, halblange Überkragen mit Frisuren und einer schmalen Halskrause vervollständigten den Mantel. Der Stoff bestand gewöhnlich aus Kattun, vom lichtesten Rosa bis zum Schwarz der Trauer. Diesen Kindermantel sieht man noch heute allerwärts in Stadt und Dorf.

2. Der 'Spanische Mantel', von dunkelblauem oder schwarzem Tuch; ein Teil der feierlichen Kirchentracht. Er hatte ebenfalls ein bis zwei Überkragen (Pellerinen). Man sieht den spanischen Mantel noch hie und da in den Walddörfern bei Begräbnissen.

3. Weit altertümlicher und malerischer wirkt der sogenannte 'Brettchensmantel' aus feinem schwarzem oder dunkelblauem, atlasglänzendem Tuch. Mein Exemplar ist unten 8 *m* weit, die vordere Länge misst 110, die Rückenlänge 120 *cm*. Im Nacken ist der Stoff in 18 gleichmässige Falten zusammengezogen, die nach unten zu auseinanderfallen[1]).

1) Daher humoristisch-volkstümlich 'Borstenbesen' genannt.

Das Besondere dieses Mantels bildet der 'Brettchens'- oder 'Dachkragen von dieser Form:



Er wurde in echter Bauernart hergestellt. Starke Leinwand wurde nach obiger Form in soviel Stücken zugeschnitten, als man zu einem festen Gestell brauchte Dann tauchte man den Stoff in saure Milch, steifte ihn durch heisses Plätten, und wenn die Festigkeit und Stärke eines 'Brettchens' erreicht war, nähte man die Stücke zusammen, überzog man sie mit Tuch und umrandete sie mit Samt. Der Dachkragenmantel wurde von Männern und Frauen getragen; der Männermantel hatte im Rücken weniger Falten.

Dieses Gewand, eines der schönsten und wirkungsvollsten, die wir überhaupt in Thüringen besitzen, gleicht genau dem Mantel der 'Einspännigen' aus dem Ende des 17. und dem Anfang des 18. Jahrhunderts. Die 'Einspännigen', auch 'Stallbrüder' oder 'Herrendiener' genannt, waren reitende Boten der Ratsherren in den deutschen Städten[1]).

Vor 100 Jahren sah man noch allgemein als Werktagsersatz für die Mäntel die 'Regentücher', 'grosse Stücken Leinwand, welche bei Regen und Kälte als eine Hülle um den ganzen Körper geschlagen werden. Bei gutem Wetter trägt man sie zusammengerollt unter dem Arm'[2]).

Das Schuhwerk der Männer bestand bei Kniehosen- und Gamaschenkleidung aus starken, rindsledernen Schuhen.

Die Fuhrleute trugen in ganz Deutschland im 16. Jahrhundert besondere Lederstrümpfe, die hinten über die Kniekehle, vorn aber bis zum Unterleib hinaufstiegen und hier am Wams festgenestelt wurden. Sie sind noch heutigen Tages bei den Holzflössern des Schwarzwaldes zu finden[3]).

Die Bauersfrauen schützten die Füsse (besonders im Gebirge, hier noch heute) durch Socken. Es sind dies starkwollene Strümpfe mit angesetzter Tuch- oder Ledersohle. Zuweilen besetzte man auch noch einen Teil der Socken über die Sohle hinauf mit Lederstreifen. — Übrigens war das Barfussgehen, besonders auf dem Dorf und zu Sommerszeiten, früher allgemein üblich.

---

1) Hottenroth, Handbuch S. 761 mit Abbildung.
2) K. B. A. v. Hoff und C. W. Jacobs, Der Thüringer Wald 1, 1, 198.
3) Hottenroth, S. 587, Abbildung 143, 3.

Über ganz Thüringen verbreitet (und noch jetzt vielfach vor dem Wald im Gebrauch) war der Kopf-, Heid- oder Heedlappen (Abb. 1), ein viereckiges Tuch aus Leinwand, Baumwolle, Wolle oder Seide von sehr verschiedener Farbe und Musterung, das, nach ortsüblicher Sitte wechselnd, breit oder schmal, turbanartig um den Kopf geschlungen wurde. Welcher Zeit und Gegend der Heidlappen entstammt, ist ungewiss; viele erklären ihn für wendisch. Es ist aber nicht ausgeschlossen, dass diese Kopfbinde noch im Zusammenhang stand mit dem mittelalterlichen 'Schapel'. Eine andere Art, das Kopftuch zu tragen, ist noch heute im nördlichen Vorland üblich unter dem Namen 'Breiter Lappen'. Das Tuch wird vorn fest um die Stirn gelegt, die Seitenzipfel untergesteckt; die hinteren Zipfel verhüllen das Haar und fallen in den Nacken.

Die verbreitetste Mützenform ist die der Kirchenmütze, die nördlich vom Rennsteig und südlich der Unstrut und zwischen Eisenach (westlich) und der Ilm (östlich) getragen wurde. Die Grundform ist verkehrt-napfförmig und wurde aus Pappe oder aus in Brotteig gesteifter Leinwand hergestellt. Dieses Gestell überspannte die Mützenarbeiterin mit dem gewünschten Stoff: Seide, Samt, Brokat, schwarz oder farbig. Vorn, über der Stirn, lief die Mütze in einer stumpfen Schneppe aus. Der Vorderrand wurde zunächst mit faltigem Seidenband besetzt. Für den Rückenteil, Mützenstück oder Haubenfleckle (fränkisch) benannt, stand den Arbeiterinnen eine staunenswerte Fülle von Motiven zu Gebote. Es liessen sich Bände von künstlerischen Stickmustern zusammenstellen allein aus den verschiedenen Ausführungen der Hauben. Die einfache Kirchenmütze hatte kurzes Bandwerk; die beiden Bindebänder wurden an den Seitenzipfeln angenäht und, über den Nacken herabhängend, eine Anzahl Schleifen und Enden, stets von schwarzer Farbe. — Ganz verschieden von dieser breiten Form ist die spitze Haube des Werratals, das Mützchen des Eichsfeldes, die enganliegenden Mützen in Ostthüringen und einige andere Arten, die unten ausführlich besprochen werden sollen.



Abb. 1. Thüringer Kopf- oder Heidlappen (Zeichnung von R. Gerbing).

Im Schmuck hat sich wohl für jede Gegend etwas Eigenartiges herausgebildet, überall aber kehrt der Name 'Korallen' wieder für Perlen aller Art, von Glas, Bernstein, Silber. Sollte der ursprüngliche Schmuck in Korallen bestanden haben und der Name später auf das andere Material übertragen worden sein? Wirkliche Korallen habe ich nirgends in Thüringen als Volksschmuck gesehen. Bernsteinketten, oft aus sehr grossen Stücken zusammengesetzt, waren früher in ganz Thüringen beliebt; jetzt werden sie hauptsächlich noch im Fränkischen getragen. — Wunderschöne Gehänge — Münzen und aus Filigran zu-

sammengesetzte Zierrate, durch Kettchen verbunden — werden noch in den meisten alten Bauernfamilien bewahrt. Zusammengebogene Mariengroschen (zuweilen vergoldet), in reichen Familien auch wohl Dukaten, reihte man zu Halsbändern aneinander. —

Ich werde nun die den einzelnen Thüringer Landstrichen eigentümlichen Trachtenstücke besprechen.

Über die einstige nordthüringer Bauernkleidung ist sehr wenig bekannt, weil dort seit Menschengedenken städtische Mode an Stelle der Volkstracht getreten ist. Es liess sich nur noch feststellen, dass um Nordhausen um die Mitte des vorigen Jahrhunderts das Kopftuch getragen wurde und Sonntags die Kirchenbändermütze. In der Gegend von Sangerhausen hatte man als Kirchen- und Abendmahlstracht einen Mantel von dunklem Wollstoff mit dreifachem Kragen (ähnlich dem oben beschriebenen 'Spanischen Mantel'). Die Mützchen waren niedrig, oben mit schwarzen Seidenpuffen geschlossen.

Weit mehr Reste haben sich auf dem Eichsfeld erhalten. Dort herrschte die spitzzulaufende 'Schnürmütze', die schon an die hessischen Häubchen erinnert. Das Haar wurde straff in die Höhe gekämmt, der Zopf um den Kopfwirbel gelegt ('Tubbennest' = Taubennest); darauf stülpte man die Mütze, die unter dem Kinn mit Bindebändern gehalten wurde. Schwere seidene Schlupfen und Enden fielen über den Rücken. Ich kenne aus dieser Gegend nur schwarze Mützen; zur 'alten Tracht' sollen aber auch bunte gehört haben, besonders zum Brautanzug. Dazu Taffetfaltenröcke, Faltenwämster, lange Strümpfe und Schnallenschuhe. — Die längst verschwundene Männertracht bestand in Kniehosen, kurzem Kamisol mit abstehendem Schoss, Umlegekragen und gelben Knöpfen, langen weissen Strümpfen, Schnallenschuhen und Dreimaster. Diese Tracht galt für die Gegend um Heiligenstadt, Dingelstedt und nach Eschwege zu. In den ärmlichen Dörfchen nach Mühlhausen hin waren die schönen Schnürmützen zu winzigen Gebilden zusammengeschrumpft. Dann zeigte man mir noch kleine, weisse, enganliegende, mit schwarzer Seide gestickte Häubchen, die aber schon längst ausser Gebrauch sind.

Das Gebiet westlich und südwestlich von Mühlhausen kannte verschiedene Haubenformen, die zu ähnlichen Kleidern getragen wurden, wie ich sie vom Eichsfeld beschrieben habe: ein ganz niedriges buntes oder schwarzes Mützchen mit schmalen Bändern und eine spitze Haube, deren Mützenstück sehr vertieft in der tütenartigen Form lag. Die Zackenbänder waren im Innern der Tüte angenäht. Eine herrliche Silbermütze derselben Art, die als Brautschmuck gedient hat, stammt aus Windeberg bei Mühlhausen.

Die 'Vogtei', einer der vier erzbischöflich-mainzischen Gutshöfe, aus einer Anzahl südlich von Mühlhausen liegender Dörfer bestehend, hat länger als die Umgegend die schöne alte Tracht bewahrt. Jetzt

freilich erscheint höchstens noch ein altes Mütterchen beim heiligen Abendmahl in der Kleidung ihrer Jugend: schwarzer Faltentuchrock und -jacke, weisse gestickte Schürze, weisses Schultertuch, in dessen Rückenzipfel Namen und Jahreszahl mit schwarzer Seide eingestickt waren. Vor die Kirchenmütze wurde dabei die 'Schnurre' gebunden, eine etwa 10 *cm* breite, in steife Fältchen gelegte weisse Spitze, die über der Stirn in eine Schneppe auslief. Dazu gehörte der oben beschriebene Faltentuchmantel. Der steife Kragen hiess in der Vogtei die 'Kappe'. — Die Männer gingen werktags in der allgemein üblichen Thüringer Tracht, im blauen 'Spans-



Abb. 2 (zu S. 414).
Schäfer Simon aus Rödichen, Sachsen-Gotha.



Abb. 3.
Mädchen mit der Weimarischen Mütze.

kittel' und der Zipfelmütze. Sonntags aber putzten sie sich heraus. Da wurden zur schwarzen Samt- oder gelben Lederkniehose weisse Strümpfe angelegt und diese unter dem Knie mit grünem Seidenband befestigt. Unter dem langen grünen oder blauen Schossrock mit den übersponnenen Knöpfen schaute die buntseidene Weste hervor, und unter den weissen, schön gestickten und umgelegten Hemdkragen schlang der Bauer das Blumenhalstuch. So angetan und mit dem Dreimaster auf dem Kopfe schritt der stattliche 'Anspänner' von Langula oder Dorla zur Kirche.

Durch ganz Mittelthüringen herrschte als Prunkstück die 'Weimarische Mütze' (Abb. 3). Obgleich sie bis in den Wald hinein, westlich bis zur Emse,

getragen wurde, hat diese stolze Kopftracht sich am reichsten entwickelt in dem Gebiet zwischen Weimar—Erfurt—Langensalza. Die Grundform der 'Wimerschen Mötzen' war am Wald ähnlich wie die der Kirchenmütze. Das 'Gerippe' wurde dann freilich prächtig umkleidet mit einem perlen- oder goldgestickten Mützenstück und einer Fülle breiter, schwerer Atlas- oder Taffetbänder. Der Hauptschmuck aber war die Kopfbinde, die so vorgebunden wurde, dass nur die Schneppe der Mütze ein wenig hervorsah. Die Binde bestand aus einem etwa 10 *cm* breiten Streifen gesteifter Leinwand oder Pappe mit dunklem Stoff überzogen. Darauf nähte man staffelförmig über- und durcheinander schwarze Spitzen, künstliche Samtblümchen und Flittern, besonders aber Straussenfedern. Das Ganze glich fast dem Schmucke eines Indianerhäuptlings. Diese Mütze ist so schwer und beengend, dass schon die Kraft und Gewandtheit eines sehr kräftigen Bauerngeschlechtes dazu gehört, um in Dunst, Hitze und Staub eines Tanzbodens oder, in früheren Zeiten, unter der grünen Dorflinde sich stundenlang im 'Schottischen' oder 'Springer' zu drehen. Im reichen Gebiet des ehemaligen Waidbaues findet man noch ganz wundervolle Exemplare der Weimarischen Mütze. Hier ist die Form schachtelförmig-rund (hohe Mütze). Das innen liegende Mützenstück, meist von Gold- oder Silberstoff, reich gestickt; die bis 20 *cm* breiten Zackenbänder fallen bis auf die Fussknöchel und sind unten mehrfach übereinander mit Gold- oder Silbertressen, zuweilen auch mit Goldstickerei verziert. Im Ausputz der Binde suchte ein Dorf das andere zu überbieten. Da gibt es solche ganz aus goldenen und schwarzseidenen Spitzen (Herbsleben), andere sind aus Federblumen und Perlenbüscheln zusammengesetzt; am beliebtesten war aber stets die weiche Straussenfeder. Nun denke man sich einen Dorftanzboden voll Kirmsebäuerinnen im Festschmuck: dem dunkeln, feinen Faltenrock, mit etwa 20 *cm* breitem, violettseidenen oder grünen Vorstoss, darüber die buntseidene oder wollene Schürze, das Schnürmieder und unter diesem das schneeweisse Untermieder, das bunte Halstuch und den 'Mahlschatz' — es war gewiss ein Bild stattlichen und selbstbewussten Bauerntums. —

Der Thüringerwald selbst hat wohl eine einfachere, aber fast geschmackvollere Tracht entwickelt als das reiche 'Land'.

Ich möchte zunächst von der Nordseite des Rennsteigs einige besonders anmutige Anzüge beschreiben. Zunächst ist da der Abendmahlsanzug, der bei Frauen stets schwarz-weiss gehalten ist; Konfirmandinnen, überhaupt junge Mädchen trugen dabei vielerorts farbige Mützen. Am sinnigsten — nämlich ganz weiss —, abgesehen von dem schwarzen Tuchrock und den Schuhen, war die Abendmahlstracht in Creuzburg a. d.W. Überall in den Walddörfern und auch im Vorland heftete man in die niedrigen, meist samtenen Mützen weisse, steife Spitzen. Die weisse, gestickte Schürze war so weit, dass sie den ganzen Rock verdeckte.

Eines der anmutigsten Kostüme hat Ruhla geschaffen als bräutliches Gewand für seine weit und breit wegen ihrer Schönheit berühmten Mädchen. Ein kurzer Faltenrock von schwerer Seide oder Tuch, schwarzseidene Jacke, weissseidene Schürze und als eigentlichen Brautschmuck die Gold- oder Silberkappe. Von der Form der Kirchenmütze war dieser wunderschöne Kopfputz, der Stoff aus Gold- oder Silberbrokat, bestickt mit Blumen aus Gold- oder Silberfäden und Metallplättchen. Die Ruhlerinnen trugen ihren 'Heedlappen' anders als die übrigen Thüringer Frauen. Das Tuch aus feiner Wolle oder Kattun war verschiedenfarbig; ältere Frauen trugen Dunkelblau, bei den Mädchen war ein lichtes Rot besonders beliebt, die Zipfel befranst und mit Glasperlen bestickt. Man legte den Heedlappen schmal zusammen und schlang ihn so um den Kopf, dass ein gestickter Zipfel neben dem Ohr hing. Dazu gehörte die berühmte 'Schurztracht', die ausser in Ruhla noch in den oberen Laucha-Dörfern: Kabarz, Gross- und Klein-Tabarz nachzuweisen ist. Diese, von der übrigen Volkstracht abweichende Kleidung schildern Mosch und Ziller (1813 S. 264 f.) wie folgt: Die Mädchen . . . „erscheinen mit unbedecktem Haupte, das Haar hinaufgeschlagen nach dem Oberteil des Kopfs, umwunden mit purpurnem Bande, dass zwei niedliche Röschen, weit an den Ecken hervorragend, den Kopfputz enden, und von ihnen flatternd zwei Bänder den Rücken herabhängen. Bisweilen, z. B. beim heiligen Nachtmahl, umwinden sie die Stirn mit rothem Bande, doch setzen sie einen weissen Schleyer darüber her, der das Gewinde meistens verdeckt. Den Hals ziert eine oder mehrere Schnuren Glaskorallen oder Dukaten; den Leib umschliesst ein auf allen Näthen mit Tressen besetztes Mieder, vorn an dem Busen über einem buntfarbigen Brustlappen geschnürt. Unter dem Busen schliesst die weisse Schürze und der einzige dunkelgrüne, mit hellblauem Bande besetzte Rock an; oben, wo er beginnt, bildet er eine kleine um den Leib her gehende Wulst. Unter dieser Wulst ist der Leib bis zu den Hüften mit schwarzem Tuchbande umwickelt; dies nennt man schürtzen“. . . .

Ebenso eigenartig war das völlig weisse 'Kirmseheid', von dem jetzt auch das älteste Mütterchen nichts mehr weiss. Schon zur Zeit, als das in meinem Besitze befindliche Aquarell entstand (1859), war kein vollständiger Anzug mehr vorhanden. Die einzelnen Stücke wurden aus verschiedenen Häusern zusammengetragen, und dann kamen die 'ältesten Leute' herbei, um noch einmal die Tracht ihrer Jugend zu bestaunen. Die Mütze des Kirmseheids ist übrigens noch nicht ganz verschwunden. Längs der Waldsaumstrasse (von Eisenach bis Ilmenau) kann man noch manche Alte zur Kirche wandern sehen mit dem bunten Kopftuch, das in breiten Zipfeln zu Seiten der Haube niederfällt.

Einen anderen, höchst kleidsamen Haubenschmuck möchte ich hier erwähnen, die Stirnkappe. Dieses so einfache Stück, das hauptsächlich

zwischen der Emse und der Gera zur Kirmse, Hochzeit, auch zuweilen zum Abendmahl angelegt wurde, bestand nur aus einem Stück breiten Samtbandes, ringsum eingefasst mit schwarzen Spitzen. Man band die Stirnkappe so vor die Kirchenmütze, dass die unteren Spitzen als Schleier über die Augen fielen.

Hier sei auch gleich des in ganz Thüringen mit geringen örtlichen Abweichungen getragenen Brautheids gedacht. Rock und Jacke waren, wie die von Ruhla, nur, statt aus Seide, aus Tuch gefertigt; den Hals umgab der herabfallende Spitzenkragen des Mieders, mit Rosenknöspchen durchsteckt; darüber leuchtete der goldene oder silberne Mahlschatz. Mit viel Kunst und Mühe befestigte die Brautmutter oder Patin der Ehrenbraut das 'Flitter-, Bänder- (Bänger-), Schnür- oder Blumenheid' (so in der Vogtei) auf dem Kopf der Braut. Um das straff in die Höh gekämmte Haar legte man, mit Stecknadeln nachhelfend, dreifach übereinander, hochrotes, in Quetschfalten gelegtes Zackenband. Als oberen Abschluss erhielt dieser Kopfputz die Flitterkrone, einen halbkugelförmigen dichten Strauss von künstlichen Blümchen, Flittern, vergoldeten Gewürznägeln und Perlen. Die Brautkrone ist durch grüne Seidenschleifchen mit dem Bänderschmuck verbunden. Das Alt-Tabarzer Bängerheid hatte eine etwas andere, fast sanduhrähnliche Form. Auch gehörten dazu noch einige hervorragend schöne Schmuckstücke: eine goldene oder silberne Kette, die quer vorn über der Schürze hing und an rosaseidenem Band das fein gestickte Prunktaschentuch hielt. Dann wunderschöne blausamtene, goldgestickte Handschuhe mit Pelzbesatz. Im Nacken war (wie sonst am Brautmantel) ein gewaltiger Seidenschleifenbusch befestigt, der 'Nünsterzipfel', das Ehrenzeichen der Jungfräulichkeit. Ein kleines Brautkrönchen soll in der Gegend von Paulinzella auch vom Bräutigam getragen worden sein; ein solches befindet sich im Museum des Thüringerwaldvereins zu Erfurt. —

Auf der Südseite des Rennsteigs haben sich mancherlei Abweichungen herausgebildet im Gegensatz zum nördlichen Vorland. Soweit das Eisenacher und Meininger Gebiet reicht, trug das 'Weibervolk' das 'Sperrheid', ein spitzes Mützchen mit Kinnbändern und einer nicht allzulangen Bandschleife im Rücken. Das Mützenstück, das (im Gegensatz zu den spitzen Hauben um Mühlhausen) aussen liegt und das ganze Rückenteil der Haube einnimmt, besteht aus verschiedenfarbigen, aneinandergesetzten und in kunstvoller Weise zusammengezogenen und genähten Bändern. Diese Technik nannte man 'gerupft'. Das festliche Sperrheid war lebhaft gefärbt: rot, blau-weiss usw. Dazu trug man den bekannten Faltenrock und das Spenser.

Ein weiter, schutenförmiger Hut, wie man ihn noch jetzt vielfach im Werratal sieht ('Pferdekopf' genannt), ist ein vorzüglicher Schutz gegen die brennenden Sonnenstrahlen in der Erntezeit.

Das ehedem so malerische Waldnest Brotterode am Südfusse des Inselsberges hielt viel auf seine eigenartige Tracht. Bei dem furchtbaren Brande im Jahre 1894 ist leider auch das letzte Stück der alten Volkskleidung zugrunde gegangen. Im Museum des Thüringerwaldvereins zu Erfurt befindet sich aber noch eine Puppenfigur in Altbrotteröder Tracht.

Eine alte Brotteröderin beschrieb mir seinerzeit die Anzüge ihrer Vorfahren[1]): „In Brotterode wurde über das bunte, seidendurchwirkte 'Sürkismieder' die ausgeschnittene, goldgeschmückte, mit rotem Brustlatz versehene Jacke gezogen. Den Hals schmückte eine Kette aus schwerem Goldfiligran, 'ausgegrabene Körnerkette' genannt, mit dem Henkeldukaten. Schwerer, vielfaltiger, bis auf die Füsse reichender Tuchrock, mit schwarzem Band (Galonen) benäht. Hackenschuhe und weisse Strümpfe. Der eigenartigste Teil der Tracht war wieder der Kopfschmuck. Die beiden, von rotgeblümtem Seidenband umwickelten Zöpfe waren in Schleifen geordnet, das ganze Haar aber mit dem goldenen Flitterband eingehüllt. Mit diesem wurde im Nacken der 'Ankenbusch', eine rotseidene Rosette, verbunden. Über das Ganze erhob sich die 'Krone', d. h. der Brautkranz aus Flitter, Silberdraht und Perlen.“ . . .

Ein Trachtengebiet für sich ist das ehemalig hessen-hennebergische Land von der Schmalkalde bis zur Hasel-Schwarza. Die Abgeschlossenheit, die strenge religiöse Richtung (teils lutherisch, teils reformiert) haben hier viel beigetragen zur längeren Erhaltung des besonderen Volkstums. Am 'Hessenrock' und an der Haartracht kann man jedes 'Hessenwib' schon von weitem erkennen. Der in unzählige Fältchen gezogene dunkelgrüne Rock ist mit einem hellgrünen Streifen besetzt. Ganz besonders geschmackvolle Einzelheiten findet man an den Mützen. In meinem Besitz befindet sich eine Konfirmandinnenmütze aus Kl.-Schmalkalden aus Silberbrokat mit hellblau-atlassenen Binde- und Schmuckbändern — ein sehr wirkungsvolles Stück. Die schönsten Henneberger Hauben bewahrt das Museum des Henneberger Geschichtsvereins in der Wilhelmsburg über Schmalkalden. Die Form ist ganz abweichend von der nördlich vom Rennsteig bekannten Ausführung: am Hinterkopf gewölbt und vorn mit einer abstehenden Krempe. Blausilberner oder rot-goldener Brokatstoff wurde als Unterlage verwendet bei zwei der prächtigsten Stücke. Das Gewebe ist bestickt mit Gold- und Silberblumen; über den Rücken hingen meterlange Bänder oder Kettchen aus Gold- oder Silberlitze.

Das hochgebundene Kopftuch und die Haartracht kennzeichnet die Dörflerinnen zwischen Schmalkalden und Mehlis. Die Zöpfe werden in vielteiligen Flechten so geordnet, dass sie eine Art Kegel bilden, über den Kopflappen herausragen und so viel mehr zur Geltung kommen, als

---

1) Thüringer Monatsblätter 1894, Nr. 4.

im nördlichen Vorland. Eigenartig und noch nicht ganz ausser Gebrauch ist die 'Nachtmahlstracht'. Der Anzug schwarz, dazu der schwere Tuchmantel. Als Kopfbedeckung ein spitzes, schwarzes, weiches Häubchen, darüber deckelartig ein zweites, und beide umhüllt von der 'Oberziehhube', einer weiten, zipfeligen Haube aus weissem Mull mit breiter, weisser Spitze, die bis über die Augen fiel. Schwarzer Samt ist als Spenserstoff sehr beliebt; man verziert den Brustschluss recht kleidsam mit Silbertressen und gleicher Stickerei. Dazu die silberverzierte schwarze Haube und russisch-grüner Wollrock.

Eine sehr altertümliche, jetzt längst vergessene Tracht aus Mehlis haben uns Mosch und Ziller im Bilde und beschreibend aufbewahrt[1]). Das auffallendste daran ist ein weisser Schleier, der den Kopf (nicht das Gesicht) verhüllt, bis auf die Schultern reicht und, wie es scheint, zipflig auf den Rücken fällt. Die Frau ist bis auf die weissen Strümpfe und den blauen Ausschnitt der Jacke ganz in Schwarz gekleidet; das Mädchen trägt ein lichtblaues Kleid (eine Farbe, die in der Thüringer Tracht für Kleiderstoffe ganz ungewöhnlich ist), weisse Schürze und, was gewiss besonders anmutig wirkte, Strümpfe, Stirn- und Halsband von hochroter Farbe. —

Es bleibt mir noch übrig, der Tracht des alt-sorbischen Altenburger Landes einige Zeilen zu widmen. Die Altenburger weichen in der wenig schönen Ausbildung ihrer Kleidung auffallend von allen Thüringern ab. Die im Erlöschen begriffene Tracht hat sich, wie nachweisbar, erst zu Anfang des 19. Jahrhunderts entwickelt, und Abbildungen aus der Zeit um 1700[2]) zeigen wiederum ein völlig anderes Gepräge. Damals bestand der Staat des Bräutigams in schwarzem 'Schmitzkittel', kurzem Wams, darunter der weisse Schmitzkittel. Dann folgt der rote 'Unterrock', eine Art Hemd, schwarze Hosen und Stiefel; roter, spitzer, breitkrempiger Hut mit grün-goldener Binde. Bunt und kleidsam war die Brauttracht: die hohe rote Brautmütze (das 'Hormt') war mit vergoldetem Silberblech belegt. Ein Mieder von schwarzem, rot eingefasstem Tuch, schwarzes, farbig gerändertes Übermieder, schwarzer Rock, weisse gestickte Schürze und darüber der prachtvolle Faltenmantel aus schwarzem Tuch mit leuchtend rotem Futter.

Von der jetzt fast verschwundenen Tracht des 19. Jahrhunderts sind die eigentümlichsten Gewandstücke des 'Melcher'[3]) der lange weisse Rock, Pumphosen, hohe Stiefel, ein breitkrempiger Hut. Die 'Marje' trug zu Anfang des Jahrhunderts noch das Hormt. Der Rock war ganz kurz, kaum über die Knie reichend und so eng, dass die Trägerin kaum aus-

---

1) Mosch-Ziller, Beschreibung S. 321. Abbildung Tafel I.
2) Vgl. den Literaturnachweis oben S. 412.
3) 'Melcher' und 'Marje' waren die beliebtesten Altenburger Namen.

schreiten konnte. Die gebräuchliche Haube lag dem Kopf so fest an, dass das Haar grossenteils weggeschnitten werden musste. Im Nacken verlängerte sich die Haube zu einer Art steifem Schleier, der bis zur Taille herabhing. Die Brust wird verdeckt von einem panzerartigen, abstehenden, schwarz überzogenen Stück Pappe, dem berüchtigten Latz, der dem ganzen Anzug den Stempel des Unbequemen, ja direkt Hässlichen aufdrückte. —

Als letztes sei eine Kopftracht besonderer Art erwähnt, die hauptsächlich in der Umgebung von Jena getragen wurde und im Jenaer städtischen Museum in einigen Prachtexemplaren vertreten ist. Abweichend von der west- und mittelthüringer Tracht umhüllt das Häubchen des Saaletals nicht nur das Haar, sondern auch die Wangen, ähnlich wie die ehemaligen Kindermützchen.

Es gibt einfache von Kattun, aber auch prachtvolle gestickte Hauben dieser Art. Besonders schön ist ein Stück von rot-goldenem Brokat, dessen Rand durch eingewebte Goldspitzen äusserst wirkungsvoll gehoben wird. —

Wie fast überall am Ende eines Kapitels über Volkstracht, muss leider auch hier gesagt werden: Es war einmal. Tatsächlich gibt es nur noch wenige Striche in Thüringen, wo man bei feierlichen Gelegenheiten (Begräbnis, Abendmahl) noch alte Frauen in der echten Bauernkleidung sieht. Je weiter sich die Lokalbahnen und mit ihnen Fabrikbetriebe und Touristenschwärme ausbreiten, desto mehr verblasst auch die Erinnerung an das Gewand der Voreltern; es wird verlacht und höchstens zum 'Verkappen' benutzt am dritten Kirmsetag und beim 'Bauernstück' der Maienfeste. Diese überall beobachtete Tatsache wird nicht aufgehalten durch das neuerdings erwachte Interesse der Städter an der lang belächelten Bauerntracht, noch durch Trachtenfeste und ähnliche Veranstaltungen. Wer unser Dorfleben in den letzten Jahrzehnten aufmerksam verfolgt hat, wird, wenn auch mit tiefem Bedauern, bestätigen müssen: „In etwa 40 Jahren ist die Thüringer Tracht nur noch ein volkskundlicher Begriff.“ Suchen wir, soweit es sich durchführen lässt, ein möglichst lückenloses 'Museum Thüringer Volkstrachten' zu schaffen, um dieses Stück mitteldeutschen Volkstums der Nachwelt wenigstens greifbar und lebendig zu erhalten!

Schnepfenthal in Th.

Kleine Mitteilungen.

Die Bereitung der Osterkerze im Mittelalter.

Allbekannt ist der Gebrauch der katholischen Kirche, am Karsamstagmorgen vor der Kirchtür das 'neue Feuer' aus Stahl und Stein zu schlagen, mit dem dann nach feierlicher Segnung die vorher ausgelöschten Lichter des Gotteshauses wieder angezündet werden: der ganze Ritus ist uralt, wenngleich seine einzelnen Momente nicht immer in gleicher Weise auf die letzten Tage der Karwoche verteilt gewesen und erst im 13. und 14. Jahrhundert für den Karsamstag in der jetzt üblichen Zeremonie zusammengefasst worden sind. Vgl. darüber das katholische Kirchenlexikon 2. Aufl. 9, 1135 f., Du Cange 2, 272 f. s. v. *cereus paschalis*; Kellner, Heortologie S. 54 f. Der Ideenkreis, aus welchem diese Neuschöpfung des reinen Feuers hervorging, war schwerlich auf das Christentum beschränkt, die kirchliche Zeremonie ihrerseits wird aber die Volksphantasie vielfach angeregt und befruchtet haben, ihr wird man an der Entwicklung der 'Osterfeuer' (Mythol. [4] S. 511 ff.) einen wesentlichen Anteil zuschreiben dürfen. Von der Osterkerze selbst gehen gemäss der Volksmeinung zauberhafte Wirkungen aus (vgl. nur Wuttke-Meyer, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart Nr. 81. 195), des von ihr abeflossenen Wachses bemächtigen sich auch heute die Gläubigen gerne. Darum hat man auch von jeher die Osterkerze mit ganz besonderer Sorgfalt bereitet, ihre Zurüstung ist oft geistlichen Frauen anvertraut worden (bisweilen noch jetzt), vollkommen weisses Wachs, ohne jede Beimischung von gelbem oder grauem, ist dazu erforderlich. Dass man sich dabei gern einer älteren Technik bedient (wie bei der Herstellung von Kultgegenständen sonst häufig) und die Mittel der modernen Fabrikation verschmäht, darf nicht wunder nehmen. Von diesem Standpunkte aus werden sich auch die Mitteilungen verstehen, die ich hier aus einer Handschrift des 15. Jahrhunderts vorlege, die aber ihrem Inhalte nach erheblich weiter zurückreichen.

Prof. Dr. Gustav Binz hat die deutschen Handschriften auf der öffentlichen Bibliothek der Universität Basel 1907 sorgsam beschrieben; dort ist S. 26 f. unter A. IV. 45 der Inhalt des Codex verzeichnet, dem ich das folgende Stück entnehme (Wackernagel erwähnt ihn nicht unter den altdeutschen Handschriften der Baseler Universitätsbibliothek 1836, er wird ihn zu den 'Legenden- und Gebetsammlungen aus dem 15. Jahrhundert gerechnet haben, die er nach seiner Angabe S. 7 beiseite liess). Die Handschrift beginnt mit dem 'Geistlichen Baumgarten' aus dem Kreise der Minoriten zu Augsburg (vgl. darüber meine Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt, 6. Stück, 1906, S. 100), den sie nicht vollständig bringt. Nach einer Reihe leerer Blätter hebt 67a eine deutsche Bearbeitung der gebräuchlichsten lateinischen Hymnen an: zuerst werden (wie bei ahd. Interlinearversionen) die einzelnen Wortgruppen ins Deutsche übertragen, darauf folgt jedesmal eine zusammenhängende, schon mit Erklärungen verwobene Übersetzung. Die Arbeit sollte wahrscheinlich frommen Frauen (für die auch der 'Geistliche Baumgarten' bestimmt war) das Verständnis der lateinischen Hymnen des Breviers ver-

mitteln. Der Schluss der Handschrift lässt, wie schon Binz bemerkt hat, ihren Ursprung in Augsburg vermuten, wohin sie ja auch der 'Geistliche Baumgarten' und die Mundart (aber nicht 'baierisch', Binz S. 26) verweist.

Unter den Hymnen wird nun 80a, 81a der wohlbekannte des Venantius Fortunatus 'Crux fidelis inter omnes', der in der Liturgie des Karfreitags eine grosse Rolle spielt, durch einen besonderen Kommentar ausgezeichnet, den ich in vereinfachter Schreibung und von mir interpungiert hier abdrucke.

82a. Disen ympnus hat gemacht Prudencius, den singt die hailig kilch an dem hailigen osterobent. des maynunge ich wil erzellen, so ich kurczlichost mag, doch ettwas lenger und mit me worten denn die andern ymps, wan er ist den schlecht gelerten ouch ettwoz selczner ze tutzsche denn die andern ymps. Wan dar inn ist berûrt by dem materlichen fure und liecht daz gaistlich fúre und daz gaistlich liecht, und besunderlich 5 dar inn gemerckt, wie der gloub an dem Carfritage in allen herczen erlasch, ußgenomen in der küngliche mûter Marie măgtlichem herczen erlasch er nie. Darumb singen wir den ymps an dem osteraubent ob dem fiure, daz die cristenhait denn von niuwem angezundt an dem cristallen oder einem andern herten stain, daran man denn daz fúr fur slecht und anziundet, als denn unser bûcher und briefer daz gar ordenlich uß wisent, wie wir 10 daz tun sollen ze zaichnuß, daz der gloub und ouch die myn gottes ze suchen und ze erholen ist in Christo, von dem sant Paulus spricht: 'aber der stain oder der velse was Cristus.' und darumb den materlichen sinne wil ich uff das kurtzest schriben, daz der (82b) gaistlich sinne darus lichtsamlich múg gezogen werden. Wan des ersten so rûfen wir in disem ymps Cristum an, daz er uns daz liecht fúr die ingevallen vinsternuße wider- 15 geb, so wir also singent: O guter herlaiter Jhesu Crist, du wunder des schinenden liechtz, dem alle zit gewertig ist und zû dinem willen gentzlich stät, wir bitten dich, gib uns rechtgloubigen daz liecht wider, wan die sunne undergangen und ain solliche vinsternússe ingefallen ist. Wie wol du dinen himelschen palast mit unzallichen gestirn gezieret hast und ouch mit des mones liecht, ye doch so zôigest du uns daz liecht in stainis 20 geschlâcht ze suchen, als wir daz fiure usser dem kißling schlachent, darumb daz der mensch wisse, daz im die hofnunge des liechtz verborgenlichen behalten sige in dem stâtvesten lip Christi, der sich selber genempt het ainen stătvesten velsen oder stain, von dem unser fúr herkomen ist. Darnoch erzellen wir, *in wie maniger layge wise wir daz fúre behalten in liplicher materie*, daz wir daby ouch mercken in gelichnusse, wie wir daz 25 gaistlich fúr oder liecht erholen oder behalten múgen. So wir singent, *die fúr erneren oder behalten wir mit dachten, die wir in dem oli fucht machent*, *und in den durren faculen ouch*, *so wir faden oder dacht von bintzenmarg bestrichind mit honigwaben*, *so daz honig daruß gedruckt wirt*. *Und aber*, *so wir lynyn tûch oder tâcht in scherben tûnd*, *da vaystn oder unslit oder des gelich inn ist*. *Oder wir behalten das fiure oder daz liecht mit oder in* 30 *dem hartz*, *daz bech daz von den tannen kompt*, *und ouch in dem flachs oder in dem werck*, *daz wir mit wachs zû synweln kertzen machent*. Zum dritten mal bitten wir denne gotte, daz er im empfengklich und gevăllig laß sin daz fúr oder daz materglich liecht, daz wir im in der gnadrichen nacht am osterobend opfrent, und ouch die myne und das liecht des globen, die daby bezaichent sint, so wir singent und sprechend: 'O got, wie ain so wurdig 35 ding ist daz liecht, daz dir din swaygn opfert in dem anvang der gnadrichen nacht, daz

---

5 marterlichen *Hs.*, *lat. materialis.* — 5 daz gaistlich fúre *zweimal.* — 7 mǎgtlichen *Hs.* — 9 hertzen stain *Hs.* — cristallen, vgl. Honorius Augustod., Gemma Anime, lib. 3, cap. 101—102 (Migne, Patrol. Lat. 172, 668). — 12 vgl. 1. Cor. 10, 4: bibebant autem de spiritali petra, petra autem erat Christus. *Vgl. dazu die erste oratio über das neue Licht in der Liturgie des Karsamstags.* — 13 marterlichen *Hs.* — 16 du vmder *Hs.* *Zu dem Folgenden vgl. die zweite Oratio und die Benedictio Cerei des Karsamstags.* — 22 productum e silice, *erste Oratio und die Benedictio Cerei des Karsamstags.* — 23 Christe *Hs.* — 29 vaysm *Hs.* — 32 ff. der Inhalt ist wiederum entnommen den drei Orationen am Karsamstag beim Anzünden des neuen Feuers und der folgenden feierlichen Benedictio Cerei.

von diner gab hie ist. es enist ouch nutzit costlichers denn daz liecht, da durch wir ander din gaben beschöwent.' Oder also: 'o got, du bist ain gar wurdig ding des liechts, daz din swayg opfert' als vor etc. (83a) Du bist ain wares liecht den ougen und den
40 sinnen in der vernunft, inwendig und ußwendig in der synnlichait. ich bitt, daz du gnâdiclich empfahest daz liecht, daz ich dir opfern und in geduncket ist in die salbe dez hailigen crysmens. O vater, wir bitten, empfah es durch dinen (ain) gepornen (sun) Cristum, an dem din gesichticlich gunlichait stat, der unser herre und din aingeboren sun ist, usser dem und dir der hailige gaist gaistet wirt, durch den din glantz, ere,
45 wishait, kayserlich macht, gûtin und din miltikait daz rich vollstercket und mit drivaltikait zesamen wibet die zit durch ewig zit Amen.

Die Osterkerze repräsentiert die Persönlichkeit Christi (= *Lumen Christi* in der Liturgie), wie schon die fünf aufgedrückten Weihrauchkörner (= fünf Wunden) bezeugen; von ihr geht das neue, durch Stahl und Stein erzeugte Feuer aus, wird von da den drei Kerzen mitgeteilt, die der Diakon auf der Triangel seines Rohrstabes vor sich herträgt, und durch diese werden dann alle vorher ausgelöschten Lichter der Kirche wieder entzündet. Die Erklärungen des Baseler Stückes sind den Orationen und Segnungen entnommen, die während dieses liturgischen Aktes von dem fungierenden Geistlichen gesprochen und rezitiert werden. Das Zeremoniell, das die Baseler Hs. voraussetzt, stimmt allerdings nicht durchweg mit dem heute üblichen, wie sich schon daraus ergibt, dass der Hymnus *Crux fidelis inter omnes* (vgl. Mone, Hymnen 1, 131 f.), der heute dem Karfreitag vorbehalten ist, mit der Feier des Karsamstags verbunden wird.

Das Wichtigste ist jedenfalls der Passus, in welchem beschrieben wird, wie man das neue Feuer hervorruft und in der Osterkerze bewahrt. Eigentlich finden sich, auf drei Gruppen verteilt, vier Arten der Gewinnung des neuen Lichtes angegeben, nachdem es aus dem Stein geschlagen war: *erstens* werden Dochte in Öl getaucht und entzündet; *zweitens* werden Fackeln aus Binsenmark erzeugt, das in Wachs gerollt wird (einfach Waben aus Bienenstöcken, denen man den Honig ausgepresst hat, wie heute noch auf einfachste Weise geschieht, z. B. in Vorarlberg); *drittens*, in Töpfen oder Scherben, welche Fett oder Unschlitt enthalten, werden Leinenstreifen oder Dochte durch Funken zum Entzünden gebracht, das gibt nur Licht, aber zunächst keine Kerze; *viertens*, Stücke Flachs oder Werg werden in Tannenharz oder Wachs gerollt und dadurch Kerzen hergestellt. Diese vier Arten entsprechen ungefähr der alten Geschichte der Kerze, wie sie der Geschichte des Wortes abgewonnen wurde durch Rudolf Hildebrand, DWtb. 5, 614 f., vgl. Heyne, Deutsche Hausaltertümer 1, 60 ff., 200, besonders 126 f. 276 f. Es wurden also tatsächlich für die Bereitung der Osterkerze im Mittelalter Verfahrungsweisen angewendet, die sonst nicht mehr (wenigstens nicht im 15. Jahrhundert) gebräuchlich waren, was sicher mit dem rituellen Zweck des neuen Lichtes zusammenhängt.

Graz. Anton E. Schönbach.

---

37 es amst ouch *Hs.* Die Gedanken sind im wesentlichen der Benedictio Cerei entnommen, hier aber in einer Sprache ausgedrückt, die bereits den Einfluss der Mystik erfahren hat. — 42 ain, sun *fehlen*; gesichticlich gunlichait = *gloria visibilis.* — 46 weben *ist hier noch stv.*

Ein isländisches Pfarrhaus vor hundert Jahren.

Als Ergänzung zu den in Reisebeschreibungen sich findenden und natürlich nur allgemein gehaltenen Bemerkungen über isländische Wohnungen kann nachstehende Schilderung einer Pfarre dienen, die dem isländischen Roman 'Maður og kona' (Mann und Frau) entnommen ist[1]. Der Verfasser, Jón Thóroddsen (1819—1868) beschreibt darin Einrichtungen, wie sie in seiner Jugend, also der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in Island bestanden, wenn auch die Geschichte selbst als in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts sich zutragend gedacht ist. Die betreffende Schilderung lautet, ins Deutsche übertragen, folgendermassen:

Die Pfarre hatte für damalige Zeit sehr gute Gebäude aufzuweisen. Allerdings waren sie schon ein wenig alt, denn séra[2] Sigvaldi hatte sie in seinen ersten Amtsjahren aufführen lassen, doch waren sie alle noch ganz fest, weil sie aus gutem Material errichtet waren; damals war es nämlich üblich, die Häuser stark und fest zu bauen und auch mehr auf Wärme bedacht zu sein, als allein auf Schönheit, wie man heutzutage zu tun pflegt. Die Haustür[3] war gerade nach Süden gerichtet und die Bewohner glaubten bestimmt zu wissen, dass es genau 12 Uhr mittags war, wenn der Sonnenstrahl in die Haustür und auf die Mühle fiel, die hier drinnen rechts vom Eingange stand. Die Giebelwand, in welcher der Eingang war, bestand ganz aus starken Brettern[4]. An der Haustür befand sich ein grosser Kupferring, in den man hineingriff, wenn man die Tür öffnen oder schliessen wollte. Aussen war über der Tür verquer ein Brett eingefügt, in diesem war mit römischen Ziffern die Jahreszahl der letzten Erbauung des Hauses eingeschnitten.

Oben auf der Giebelspitze stand eine Stange, ungefähr eine Elle hoch, darauf befand sich eine Wetterfahne, das war ein kleines Brett, welches sich um einen Eisenstab drehte, der aus dem oberen Ende der Stange herausragte. Das Brettchen war durchbrochen geschnitzt und zeigte den abgekürzten Namen des Pfarrers. Es drehte sich nach dem Winde und kreischte laut, wenn es stürmisch war, weshalb Spottvögel sagten, „das Vieh gliche stets seinem Pfleger[5], denn die Wetterfahne hätte dieselbe Tonlage wie der Pfarrer“, womit sie darauf anspielten, dass séra Sigvaldi eine dünne Stimme hatte.

Vom Hauseingange erstreckte sich ein etwa fünf Ellen langer Flur[6] gerade nach hinten; in ihm befand sich auf jeder Seite eine Tür. Die eine führte in die Stube[7], diese war drei Fach[8] lang. An der Seite, die nach dem Hofplatz[9] vor

---

1) Ein Kapitel aus diesem Roman, das in einem Bauernhause spielt, ist in deutscher Übersetzung als Sittenbild in das Buch 'Island am Beginn des 20. Jahrhunderts' von Valtýr Guðmundsson (aus dem Dänischen von Richard Palleske) aufgenommen.

2) Ehrentitel der Geistlichen.

3) Bœjardyr (n. pl.). Dieses Wort bezeichnet nicht nur die Eingangspforte selbst, sondern zugleich auch den kleinen Vorraum innerhalb derselben. Hier verwahrt man einzelne Gegenstände, z. B. die Mühle. — Übrigens heisst 'dyr' nur die Türöffnung, die (bewegliche) Tür selbst aber 'hurð'.

4) Während auf ärmeren Höfen eine Giebelwand nur in ihrem obersten Teile aus Holz, unten aber — wie alle Hauswände — aus Rasen und Steinen erbaut war.

5) Isländisches Sprichwort, das meist in geringschätziger Bedeutung und oft, wie hier, auch für leblose Dinge gebraucht wird.

6) Anddyr.

7) Stofa = gute Stube.

8) Ein Fach misst in der Regel drei, zuweilen vier Ellen.

9) Dem 'hlað' (n.).

dem Hause, also nach Süden gewendet war, befanden sich zwei Glasfenster; darunter stand ein grosser Tisch und auf jeder Seite desselben ein Stuhl mit ledernem Sitz. Die Rücklehne der Stühle war sehr hoch und mochte jedem mittelgrossen Manne, wenn er sass, bis zur Nackengrube reichen. An der Giebelwand[1]) der Stube stand ein grosser offener Schrank, darin war allerlei zinnernes und irdenes Tischgerät aufgestellt. An der nördlichen Wand hingen zwei Porträts, und in der Mitte dieser Wand stand eine grosse eichene Kommode[2]), die beinah bis an das Obergeschoss[3]) reichte; vor der Kommode stand eine grosse Kleidertruhe und vorn in der Ecke ein verschlossener Schrank. — Auf der anderen Seite des Flurs war die Tür zu dem Schlafraum[4]) der Knechte, deren Betten zu beiden Seiten standen. Er mass ebenfalls drei Fach in der Länge; er war nicht gedielt, doch waren die Wände mit Brettern verschalt. An der Seite, die dem Hofplatz zugekehrt war, befanden sich im Dach einige kleine runde, mit dünner Haut bespannte Fenster[5]). — Vom Flur aus ging in gerader Richtung nach hinten der Gang[6]), in welchem man sehr bald an zwei einander gegenüber befindliche Türen kam, von denen eine in die Küche[7]), die andere in die Speisekammer[8]) führte. Ungefähr vier Ellen hinter diesen Türen hatte der Gang ein Ende[9]). Die Badstube war ein grosses und sehr hübsches Haus[10]). Unten war gegenüber der Tür ein Webstuhl aufgestellt und an dem einen Ende, linker Hand, war eine Gästekammer[11]) mit zwei Betten darin, an dem anderen Ende aber eine zweite Kammer, die zwei Fach lang und gut mit Brettern verschalt war. Diese war eigentlich zur Schlafkammer für vornehmere Gäste bestimmt gewesen und enthielt zwei Betten, jetzt aber hielt Þórarinn, der Schwager des séra Sigvaldi, sich darin auf und schlief dort auch des Nachts. Das Obergeschoss[12]) der Badstube war in seinem östlichen Teil für das Gesinde bestimmt, welches hier des Abends bei der Arbeit sass; des Nachts schliefen jedoch nur die Mägde daselbst, die Knechte dagegen im „skáli“. Am anderen Ende der Badstube kam man zunächst in ein kleines Gemach von der Länge eines Fachs, darin befanden sich zwei Betten, auf jeder Seite eins; in dem einen schlief Guðrún, die Haushälterin, in dem andern aber schlief selten jemand, ausgenommen dann und wann eine Fremde; hier liess man Sigrún[13]) schlafen, solange sie sich in der Pfarre aufhielt. Durch dieses Gemach gelangte man in ein zweites, das ungefähr anderthalb mal so gross war als das erste, dies war die Kammer des Ehepaares. Darin standen zwei Betten, auf jeder

1) Also der Tür gegenüber.

2) Dragkista.

3) Das ‘lopt’, ein Boden, der von dem unteren Raum durch eine Lage Bretter abgeteilt ist.

4) Dem sogenannten ‘skáli’. (Siehe über dieses alles auch oben 6, 235 ‘Kulturgeschichtliches aus Island’).

5) Skjágluggar.

6) Göng (plur.).

7) Eldhús = Feuerhaus.

8) Búr.

9) Weil hier die baðstofa verquer davor lag.

10) Jeder Raum eines isländischen Gehöfts, sogar der Gang, ist als besonderes Haus mit eigenem Dach gebaut.

11) Gestaherbergi.

12) Das ‘baðstofulopt’ (eigentlich ‘Badstubenboden’), auch schlechtweg baðstofa genannt.

13) Die Heldin der Geschichte.

Seite eines und beide ziemlich weit voneinander entfernt, denn das eine stand ganz dicht am Eingang an der südlichen Wand der Badstude, während das Kopfende des andern bis an das Giebelfenster reichte. Dicht am Kopfende dieses Bettes, gerade unter dem Fenster, stand ein kleiner Tisch. Wenn séra Sigvaldi schrieb, sass er auf einem Stuhl an der andern Seite des Tisches, meist aber pflegte er, wenn er in der Badstube weilte, auf seinem Bette zu sitzen, sich auf das Kopfkissen zu stützen und aus einer Tabakspfeife zu rauchen; auf den Tisch vor ihm war ein Kohlenbecken gestellt, daran entzündete er, so oft es nötig war, seine Pfeife; und damit der Pfarrer sich um so besser mit Fremden unterhalten könne oder überhaupt mit Leuten, die er zu sprechen wünschte, hatte man einen Stuhl neben das Fussende seines Bettes gesetzt und ein Plüschkissen darauf gelegt, auf dem die Gäste sitzen sollten. — In der Türöffnung, welche die beiden Kammern verband, war keine Tür. Anfänglich hatte sich hier zwar eine Tür auf eisernen Angeln befunden; einmal aber trug es sich zu, dass das Schloss in Unordnung geriet und der Schlüssel verloren ging; und da man versäumte, sie wieder instand zu setzen, war die Tür eine Zeitlang ohne Schloss, und endlich liess der Pfarrer sie ganz herausnehmen und gab als Grund dafür an, die Katze liefe des Nachts so oft von einer Kammer in die andere und liesse jedesmal die Tür so laut zufallen, dass sie den in den Kammern Schlafenden fortwährend Störungen verursachte. — — —

Der Schriftsteller muss beim Abfassen dieser Schilderung einen ganz bestimmten Wohnsitz im Auge gehabt haben, was ihr grosse Anschaulichkeit verleiht. Er beschreibt hier übrigens, wie man sieht, durchaus nichts Seltsames, Unerhörtes, was die einfache Erzählung auch gar nicht erfordert; aber man merkt ihm das liebevolle Behagen an, mit dem er Bilder aus seiner Kindheit und Jugend vor sich aufsteigen lässt; wahrscheinlich waren in seinen späteren Lebensjahren schon viele Züge davon in der nüchternen Wirklichkeit nicht mehr aufzufinden und mancher alte Brauch bereits abgeschafft, was jetzt wohl noch mehr der Fall sein dürfte.

Berlin. Margarete Lehmann-Filhés.

Zur Ballade vom Ritter Ewald.

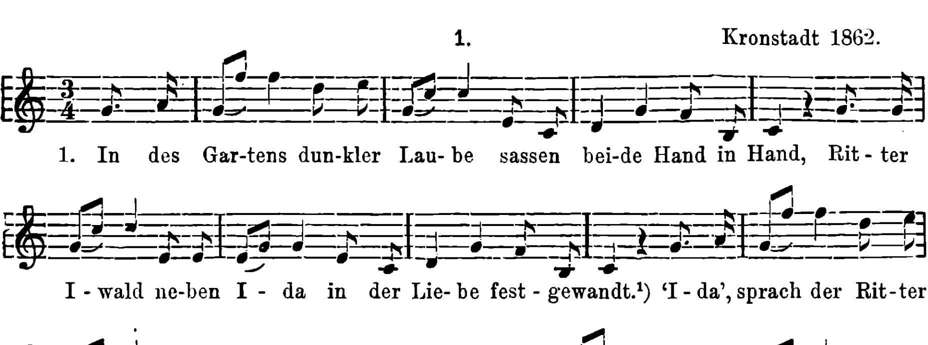
K. Krüger hat oben 15, 335 zu der weit verbreiteten Ballade vom Ritter Ewald eine Fassung aus Schlesien und verschiedene Lesarten aus Pommern und Posen beigebracht[1]). Nachstehend teile ich je eine Aufzeichnung aus Siebenbürgen, aus Mähren und aus Oberösterreich mit, welche Länder bis jetzt noch keinen 'Ritter Ewald' aufzuweisen hatten. Die siebenbürgische Fassung entnehme ich einem zu Kronstadt 1862 geschriebenen Liederbuche des Lehrers Teutschmann; sie ist besonders durch die Melodie bemerkenswert, welche achtzeilige Strophen erfordert[2]); der Text ist ziemlich eingeschrumpft. Die mährische Fassung, die aus Neustift bei Olmütz stammt, wurde mir von Dr. phil. Franz Paleczisk a überliefert. Die oberösterreichische Variante, die um 1870 zu Leonfelden gesungen ward, verdanke ich Herrn Lehrer Franz Wasmer.

---

1) [Vgl. John Meier, Kunstlieder im Volksmunde 1906 S. XLV. CXLIII. 74.]

2) [Doch besteht die Melodie der zweiten Strophenhälfte lediglich in einer doppelten Wiederholung der beiden Anfangszeilen.]

1. Kronstadt 1862.







2. Und er zog bei Mondesschimmer
Heim fürs treue [!] Vaterland
Und gedachte oft an Ida,
Wenn der Mond am Himmel stand.
:,: Und ein Jahr war kaum verflossen,
Als die junge Knospe brach. :,:

3. Was erblickt er in der Ferne?
Einen Grabeshügelstein.
Und auf Marmor stand geschrieben:
Droben wirst sie wiedersehn.
:,: Darauf zog er in ein Kloster,
Legte Schwert und Panzer ab. :,:

2. Neustift bei Olmütz.



2. Und er sprach zu Ida traurig:
'Ida, lass das Weinen sein!
Eh die Rosen wieder blühen,
Bin ich ja schon wieder dein.'

3. Mutig zog er aus zum Kampfe,
In den Kampf fürs Vaterland;
Oft gedacht' er seiner Ida,
Wenn der Mond am Himmel stand.

4. Und ein Jahr ist kaum vergangen,
Als die Rose wieder prangt,
Eilt Ritter Hugo hin zur Laube,
Wo er einst mit Ida stand.

5. Doch was sieht er in der Ferne?
Eines Grabeshügel Wart',
Und darauf da stund geschrieben:
Ida lebt für dich nicht mehr.

6. Er stand bei dem Grab und weinte:
'Ist denn das der Liebe Lohn!
Denn ein Jahr ist kaum vergangen,
Find' ich dich im Grabe schon.'

7. Er ging in ein nahes Kloster,
Legte Helm und Panzer ab;
Dort in jener kühlen Laube
Grub ihm bald ein Mönch sein Grab.

---

1) für: festgebannt.

3. Leonfelden 1870.



2. Endlich ging er fort zum Kampfe
Fürs geliebte Vaterland,
Minna weinte, Rowart seufzte,
Reicht' ihm 's letzte Mal die Hand.

3. 'Liebe Minna', sprach er tröstend,
'Liebe, lass dein Weinen sein!
Eh die Rosen wieder blühen,
Werd ich wieder bei dir sein.'

4. Ritter Rowart dacht nach Hause,
Dacht zurück ins Heimatland,
Er gedachte seiner Minna,
Wenn der Mond am Himmel stand.

5. Ritter Rowart kam nach Hause,
Kam zurück ins Vaterland,
Er besuchte seine Minna,
Die schon längst im Grabe lag.

6. Ritter Rowart ging spazieren,
Ging in jenen Friedhof hin,
Fand von Marmorstein die Grabschrift:
Minna lebt nicht mehr für dich.

7. 'Ich als Geliebter bin gekommen,
Finde dich im Grabe schon,
Meine Freud ist mir genommen;
Ist denn das der Liebeslohn?'

8. Ritter Rowart ging ins Kloster,
Legte Schwert und Panzer ab;
Und eh die Rosen wieder blühten,
Gruben Mönche ihm sein Grab.

Wien. Emil Karl Blümml.

Inschriften an Kruzifixen und Bildstöcken in Westfalen.

Durchwandert man die weite Ebene des westfälischen Münsterlandes, so erblickt man überall die vereinzelt, meist zwischen Gebüsch versteckt liegenden Bauernhöfe. Die Äcker- und Weidekämpe sind mit einer Wallhecke, einem kleinen, mit niedrigem Gehölz bewachsenen Erdaufwurfe umgeben; und um in den Hof zu gelangen, muss man gewöhnlich erst durch ein Drehkreuz gehen oder einen Schlagbaum (das Heck) öffnen. Das Erste, was dem Wanderer in der Nähe des Hofes, oft auch schon an der Strasse auffällt, ist ein Kreuz aus Holz oder Stein, oder Steintafeln mit einer bildlichen Darstellung aus dem Neuen Testament, bisweilen auch ein kapellenartiges Häuschen mit einer Gruppe darin, gewöhnlich der Mutter Gottes mit dem Leichnam Jesu (Pietà). An diesen Bildwerken, die oft in einer kleinen Laube oder unter dem Schutze einer hundertjährigen Eiche oder Linde stehen, befinden sich fromme Sprüche, denen manchmal Namen und Jahreszahlen beigefügt sind. Eine Auswahl solcher Inschriften lasse ich hier folgen; soweit nichts anderes erwähnt ist, handelt es sich um Inschriften an Kruzifixen.

1. a) MARIÆTELGTANÆERIGEBARACASPARO
ETLEOPOLDOVVESTHOFFOPE

b) SITTIBISVBSIDIOCRVXSTROMBERGENSIS
IESV
HINCQVOTIESTRANSISQVISQVEVIATORAVE

(Clarholz, an der Strasse nach Lette, bei Westhoffs Mühle. — a) Auf der Vorderseite einer Steintafel unter dem Relief einer Pietà; b) Distichon auf der Rückseite derselben Tafel unter dem Relief eines Kruzifixes. Zwischen den einzelnen Wörtern ist kein Zwischenraum, die Buchstaben hängen unmittelbar aneinander. Die grösseren Buchstaben ergeben auf jeder Seite die Jahreszahl 1762. Zur Mutter-Gottes in Telgte und zum Kreuz in Stromberg finden alljährlich Wallfahrten statt).

2. Liebe war sein ganzes Leben,
Liebe war sein erst Gebot,
Liebe war sein ganzes Streben,
Liebe war sein bittrer Tod.

(Clarholz, Feldmark.)

3. Jesus Christus ist für uns
gehorsam gewesen
bis zum Tode bis zum Tode des
Kreuzes.

Mission 1865.

(Clarholz, Feldmark.)

4. O Ihr alle die Ihr vor-
über gehet am Wege
gebet acht und schau-
et, ob ein Schmerz
gleich sei meinem
Schmerze. Jer. 1, 12.

B. Hovest Ch. Ellbr.
Juni 1886.

(Kirchspiel Clarholz.)

5. So sehr hat Gott
die Welt geliebt, Was ist's
das nun die Welt Ihm giebt.

(Kspl. Ennigerloh, Straße nach Ostenfelde.)

6. O Heilges Kreuz in meinen Leiden
Meine Burg und Zuversicht,
Wenn ich einst von hier muß scheiden,
Dann, o dann verlaß mich nicht.

Heinrich Hölscher Anna Maria Riewenherm.
1875.

(Zwischen Gütersloh und Marienfeld.)

7. Gekröntes Haupt dich bet
ich an, Euch grüß ich hei-
lige Wunden. Die Lieb
ich nie vergelten kann,
Mit der ihr mich verbun-
den.

(Lette, Bez. Minden.)

8. Sieh, Maria! gnädig hin
Auf mich armen Sünder.
Schwach bin ich und wan
ke oft, Stütze Deine Kinder.

A. Kaasmann G. Boode
Eheleute 1875.

(Madonnenbild. Lette, an der Straße nach
Oelde.)

9. Er hat sich selbst für
alle zur Erlösung
dargegeben. I. Tim. II.

J. H. Katthoff
A. M. Westhoff gnt.
Backmann. 1830.

(Kspl. Lette.)

10. O Gekreuzigster Herr
Jesu Erbarme dich meiner.
O Mutter der Barmherzig
keit Bitte für uns.

Zum Andenken der Wittwe
Römekamp gebor. Gertrud
Backmann.
Errichtet d. 16. Juni 1863.

(Pieta. Ksp. Lette, bei Haus Nr. 48.)

11.

O Mensch
gedenk
der Armen,

Deiner
wird sich Gott
erbarmen.

(Ksp. Oelde, Bauerschaft Ahmenhorst Nr. 19.)

12. Göttlicher Heiland leher uns deine
Liebe erfassen und die Sünde has
sen. 1900.

(Ksp. Oelde, Bauersch. Ahmenhorst, Geister Holz.)

13. Dich beth ich an, Herr Jesu Christ,
Nicht dies Bild so dein Gedächtniß ist.

(Ksp. Oelde, Bauersch. Ahmenhorst, am Lütke-Holz.)

14. Trag' Dein Kreuz, dann trägt es Dich
Zur schönen Heimat sicherlich;
Doch murrest Du, so drückt es sehr
Und weichet dennoch nimmermehr.
Wirf'st Du es ab, so glaube mir,
Ein neues, schwereres nahet Dir.

Heinrich Nordhues
und Frau, geb. Bertha Flüchter.

12. Jan. 1906.

(Kspl. Oelde, Bauersch. Bergeler, bei Haus Nr. 21.)

15. Heilige Maria
bitte
für uns.

(Madonnenbild, Ksp. Oelde, Bauerschaft Bergeler.)

16. Gedenk o Mensch an Deinen
Tod und Deine letzten Dinge
und Du wirst in Ewigkeit
nicht sündigen. Vater unser etc.

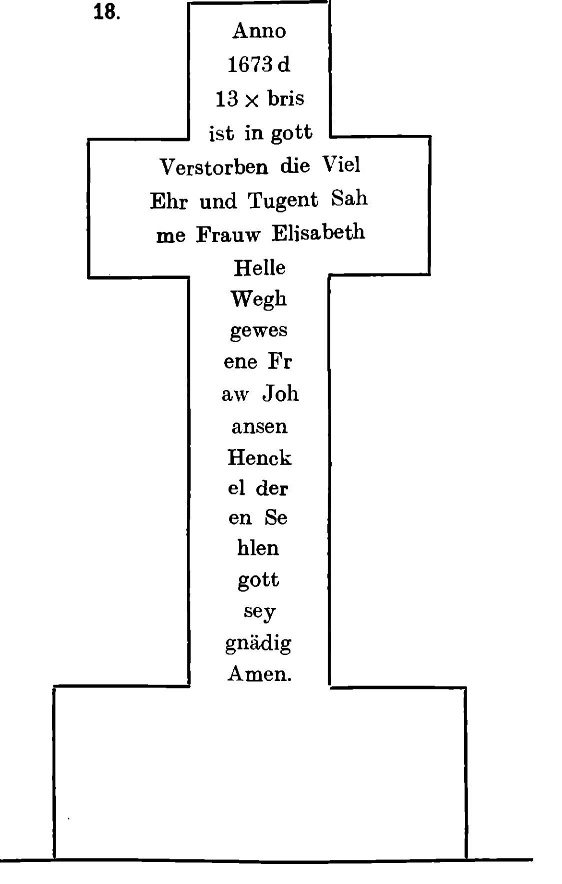
(Ksp. Oelde, Straße nach Lette.)

17. Betrachtet Ihr Menschenkinder,
Gott stirbt für alle Sünder.

Joh. Henrich Strake genant
Beckstedde und Anna Catharina
Beckstedde Eheleute.
Den 11. März 1837.

(Ksp. Oelde, Bauersch. Menninghausen.)

18.



(Rückseite eines Steinkreuzes, welches ursprünglich bei einem Bauernhof stand, jetzt aber etwas davon entfernt auf einem Wiesenrande steht. Ksp. Oelde, Bauerschaft Menninghausen.)

19. Wenn wir einst im Tod erblassen
Und erscheinen vor Gericht,
Dann laß uns Dein Kreuz umfassen,
Dann verlaß uns nicht.
J. Bureick, G. Brockmann.
1879.
(Kspl. Oelde, Bauersch. Menninghausen, im Sundern.)

20. Du Trösterinn der Betrübten,
Bitte für uns.
(Pieta, Ksp. Oelde, Bauersch. Menninghausen.)

21. Bieg die Knie und bete an
Nicht das Bild das vor dir ist
Es ist nur Holz zeigt aber an
Erheb dein Herz zu Jesu Christ.
K. F. A. P.
(Ksp. Oelde, Bauersch. Menninghausen.)

22. Nur Gott allein bet an
Mein lieber Christ!
Nicht dieses Bild,
So sein Gedächtniß ist.
E. Großebucel und C. Arnest.
1864.
(Rheda, Bauersch. Nord-Rheda.)

23. Gekreuzigter Erlöser
erbarme Dich unser.
(St. Vit.)

24. O Mutter der Barmherzigkeit
Bitt für uns in allem Leid
Ach steh uns bei am letzten End
O Mutter dich nicht von uns wend.
(Pieta. Vorhelm, Nähe des Bahnhofes.)

Ahlen i. W. Otto Pappusch.

Zu dem volkstümlichen Motive von den weiblichen Schönheiten.

So bekannt auch das Motiv der Schönheitskataloge ist[1]), kann der Hinweis auf neue Quellen, die Berichtigung ungenauer Zitate und die Bestätigung manches noch bestrittenen Urteiles doch zur besseren Würdigung desselben helfen. Darum möchte ich den vorliegenden Beitrag den Lesern dieser Zeitschrift vorlegen[2]).

1. Achtzehn Schönheiten findet man in Italien so selten aufgezählt, dass der von Wesselofsky veröffentlichte Text[3]) lange Zeit als ein ἅπαξ λεγόμενον galt;

---

1) Ausführliche Nachweise s. bei R. Köhler, Kleinere Schriften 3, 22—34 und D'Ancona, Poesia popolare italiana[2] 1906 S. 284-288. Vgl. auch meinen Beitrag in den Studien z. vgl. Litgesch. 7, 331f. [Wesselski zu Bebels Schwänken 2, 165-167, München 1907. — Vier Schönheiten: Moscherosch, Gesichte Philanders 1650 1, 123. Marin, Cantos pop. españoles 2, 58 nr. 1391. — Sieben: Meyenbrunn, Tragoedia Joannis 1575 Bl. S 2b (Sie hatt die sieben schöne an ihr, Die nit bald an eim weib finden wir). Fontane, Effi Briest 1896 S. 252 (Zu deinen sieben Schönheiten... Sieben Schönheiten haben alle). J. de la Hire, Die sieben Reize der Marquise, Budapest 1904. Archivio delle tradiz. pop. 13, 258. Somborn, Das venezianische Volkslied 1901 S. 128. — Achtzehn: J. Werner, Beiträge zur lat. Literatur des Mittelalters 1905 S. 168. J. F. Riederer, Getichte 1711 S. 49 (auch englisch). — Dreissig: Amadis de Gaule B. 13, Kap. 56 (Anvers 1573 S. 15. Nachgewiesen von A. Hauffen). J. G. Schoch, Poetischer Lustgarten 1660 S. 79. Der lustige und possirliche Historienschreiber S. 92. Mérimée, Carmen c. 2 (Anspielung auf die spanische Regel). — Über die Beschreibungen, welche die einzelnen Körperteile einzelnen Ländern entlehnen, s. A. Keller, Die Schwaben in der Geschichte des Volkshumors 1907 S. 234—238. Histor. Mtsblätter für Posen 8, 62. 1907.]

2) Meinen Herren Kollegen Dr. Michele Catalano, Prof. Enrico Rostagno und Stadtbibliothekar Vincenzo Ansidei, welche mich auf mehrere Texte aufmerksam machten und sie für mich kopierten, danke ich verbindlichst.

3) Novella della figlia del re di Dacia (Pisa 1866) S. XXV.

daher wissen wir D'Ancona Dank, dass er ein neues und interessantes Beispiel entdeckt und mitgeteilt hat[1]). Da er aber den Text modernisiert, und aus moralischen Rücksichten unvollständig vorgelegt hat, so wird die nachfolgende treue Kopie wohl nicht unnütz erscheinen:

Sonetto.

Se per aventtura a diziotto beleze
ziascuna dona e ben perfetta e bea (sic)
prima vol esere lungha e no inpianela
e le braze el cholo e queste ttre lungheze.

La bocha el mentte el pe son ttre churtteze
e asay bene chonpresa inziutturela
le ditte de soa mano vol aver ela
chol naxo e chola bocha in sottilieze.

La ghamba el brazo l'ochio groso a sponda
biancho el dentte, et l'ochio suo biancho
negra la luze le zilie aperte in gronda[2]).

Negro el buschetto che puosa ttral fiancho
se chottal dona ara la ttreza bionda
de lie mirare no me vedero mai stancho.

Fra ttutte done amor vole e chomanda
che di belltta chustie portti ghirlanda.

Da der Peruginer Codex[3]), welcher unser 'Sonett' enthält, von Dr. Bellucci nur flüchtig beschrieben ist[4]), bemerke ich, dass diese Papier-hs. dem 15. Jahrhundert angehört und auf ihren 226 numerierten Blättern nur eine Hand zeigt[5]). Bl. 1 enthält ein unvollständiges Register der Anfänge.

2. Einundzwanzig Schönheiten. Der bereits früher von mir vermutete Zusammenhang zwischen den sieben Hexametern Celtis und der Facetia Bebels[6]), wird durch die folgende Gegenüberstellung erwiesen:

Celtis[7]).	Bebel[8]).
Foemina pulchra nigros cum cunno promat ocellos Candentesque manus assint et candida cervix Sintque duo curtique pedes et breve mentum Et latera oblonga flauentque longique capilli. Sint duraeque nates duraeque in pectore mammae, Mollis sit venter nec brachia mollia desint Angustetque gradus, os et genitale pudicum.	Haec item mulier perfecte formosa erit, quae habuerit tria dura, tria mollia, tria brevia, tria longa, tria nigra, tria alba, tria rubra. Dura sunt: duo ubera et podex seu nates. Mollia: duae manus et venter. Brevia: nasus et duo pedes. Longa: digiti et duo latera. Nigra sunt duo oculi et cunnus. Rubra duo genae et os seu labra. Alba: crura et cervix.

Celtis starb 1508; gerade 1508 kam der Bebelsche Schwank zum ersten Male ans Licht. Man darf also kaum bezweifeln, dass Celtis als Vorlage für Bebel gedient hat; doch könnten auch andere Quellen auf Bebels Fassung eingewirkt haben.

1) Poesia popolare italiana² S. 288.

2) D'Ancona unrichtig: 'Fronda'. Der erste Vers der zweiten Terzine wurde von ihm weggelassen.

3) Nr. 43 des handschriftlichen, 160 des gedruckten Kataloges. Das 'Sonett' steht auf Bl. 37b.

4) Bei Mazzatinti, Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia 5, 88 und 160 (Forli, 1895).

5) Einige Zeilen von späterer Hand auf Bl. 12a, 59b, 92b, 95b, 112a etc.

6) Studien 7, 332.

7) Epigrammata (Berlin 1881) S. 107. [In v. 4 ist wohl flavi statt flauentque zu lesen.]

8) Opuscula nova (Argent. 1508), Bl. VIIb (= Facetiae Lib. III, nr. 9).

3. Dreissig Schönheiten. Eine Handschrift der Corniger zugeschriebenen Distichen war bisher nicht bekannt; wenn ich hier eine solche Fassung aus Bl. 71b des Codex Laurenziano-Segniano 14[1]) mitzuteilen vermag, so lässt freilich deren Niederschrift in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts uns kaum einen Zweifel, dass wir nur eine ungeschickte Kopie des Druckes vor uns haben:

Formosa Mulier.

Ista triginta habeat qui (!) uult formosa uideri
 Femina sic helenam forte fuisse ferunt
Alba tria ac totidem nigra et tria rubra puella
 Tres habeat longas tres totidemque breues
Tres crassas totidem graciles tria stricta ampla tot
 Sint itidem huic forme sint quoque parua tria.
Alba cutis niuei dentes albique capilli
 Nigri oculi cunnus nigra supercilia
Labra sint gene unguis rubri, corpore longa
 Sint longi crines, sit quoque longa manus
Sint breues dentes auris pes, pettora lata
 Et clunes distent ipsa supercilia
Cunnus et astrictum cingunt ubi cingula strictum
 Sin (!) cossa et culus uuluaque turgidula
Subtiles digiti crines et labia puellis
 Paruus sit nasus parua mamilla caput
Cum rare aut nulle sint sic, formosa uideri
 Nulla puella potes (!) rara puella potest.

Dieser Abschrift eines prätentiösen Ungelehrten folgt auf Bl. 72a eine bisher ungedruckte italienische Übersetzung, welche den Beweis liefert, dass unserem Motive die klassische Toga minder gut steht als das grobe Gewand der Volkssprache:

Una Donna bella.

Trenta cose abia una gientil fanciulla
se come helena fu vuol parer bella
tre cose bianche tre nere, tre rosse
et tre cose abia lunghe e poi tre corte
tre grasse, tre sottili e poi tre strette
et ancora abia tre cose piccine.
 Bianca la pelle e denti e suoi capelli
nero el conno nero occhio et nero il ciglio
rosse l'unghie le gote et rossi e labri
lunghi e' capei la mano e lungo el capo
corto el piede el brachio e corti e denti
larghe le chiappe e'l petto e largo el ciglio
la bocca e'l conno stretti et la cintura
et grassa sia la coscia culo et uulua
e sien sottili e denti crini et labbri
piccol la poppa e'l naso piccol capo.
Non ne trovando a tal guisa nessuna
nessuna donna può parer mai bella[2]).

4. Dreiunddreissig Schönheiten. Noch ein unbekanntes Stück aus dem 16. Jahrhundert:

1 Chi uol' saper la bellecza perfetta
che fa una donna sopra ognaltra eletta
in questi pochi uersi li uo dar una ricetta
che in se contene tutto quel ch'a tal cosa s'aspetta:

1) Biblioteca Mediceo-Laurenziana zu Florenz.

2) Zu den dreissig Schönheiten bemerke ich noch, dass die von D'Ancona und von Frati (La donna italiana, Torino 1899 S. 26) bezeichnete Stelle aus Tomais Idea del giardino del Mondo (Bologna 1722 S. 94) in der ersten, höchst seltenen Ausgabe des Werkes (Bologna, 1582. Biblioteca Universitaria di Bologna, Misc. 261) nicht vorhanden ist. Merkwürdig erscheint auch, dass Tanini (Proverbi sulla donna, Prato 1884, S. 43) unsere Aufzählung als ein noch lebendes 'Dettato comune' verzeichnet. Dieselbe hat man kürzlich in einer noch ungedruckten Schrift Giovanni Melis aufgefunden.

5 ora notate quel che dicon mie carte
uol' la bellecza hauer undici parte
et ciascuno (!) di queste in tre altre si comparte
a tal che trenta tre saran' tutti (!) con' bell'arte.

tre cose lunghe et tre corte gioconde
tre larghe ancora con tre strette risponde
tre piccole tre grosse tre sottil et tre risponde
tre bianche con tre nere e poi tre rosse corrisponde.

13 capelli mani et gambi metterai
per le tre lunghi et tu non fallirai
et se le corte ancor saper uorrai
i denti con mammelli e orechi guarderai.

17 la fronte e il petto e fianchi con misura
largh'esser deue ma di poi habbi cura
che strette sian le coscie stretta la centura
et quella cosa done pose il'dolce la natura.

21 ritondo il' collo le bracci ancor le nate
piccola bocca il' mento e il pie che pate
grosse le trecci e bracci con le coscie desiate
i capelli sottili dita et labra tanto amate.

25 bianca la mano la gola e il dente bello
nere le ciglia gli ochi anco e il capello
rosse le goti, labri, insieme con quel bottoncello
che ad ambedue le poppi sponta for del mantello;

29 ma poi ui auiso che queste poco importe
sensa la gratia che tutte le fa forte:
pero che sensa gratia le bellecze sono morte
et le bruttecze con la gratia son uaghe e accorte.

Unser Text ist hsl. im Codex 23 der Biblioteca Ventimiliana zu Catania enthalten; er erscheint auch etwa ein halbes Jahrhundert später gedruckt in einer Broschüre, die ich in der Universitätsbibliothek zu Bologna auffand[1]). Auf dem Umschlage steht: Vilanelle | napolitane, | et ottaue siciliane | cvriose, e belle, | con vn Dialogo & vn' Enigma & ancora | vn bel racconto di quante bellezze deue hauere vna Donna. Cauate da diversi Auttori. Es folgt ein mit einem Pfeil durchstochenes Herz in grobem Holzschnitt und die Verlagsbezeichnung: In Bologna, Per Carl' Antonio Peri. All' insegna del Sant' Angelo Custode. Con licenza de Superiori. (4 Bl. 8° o. J.) Die 'Siciliane bellissime' beginnen auf der Rückseite des Umschlages; 'il bel racconto' steht auf Bl. 4a—4b. Der Text stimmt mit der älteren hsl. Redaktion im ganzen überein, nur leuchtet aus einigen Varianten der Geist eines strengeren Zeitalters hervor:

V. 20 E cosí sia dotata di beltà da la natura
24 I capelli sottili, ciglia, e labbra tanto amate
28 Che ad ambedue le poppe spontan fuor del monticello
29 C'è un 'altra cosa, quella che piú importa.

1) Misc. 267, 13. — Pitrè hat sie wohl in der Bibliografia delle tradizioni popolari (Torino-Palermo 1894 nr. 2119) verzeichnet, jedoch nicht einsehen können.

Auch die fälschlich Calmeta zugeschriebene 'Ecloga di Filebo et Dinarco' gehört zu den 33 Schönheiten enthaltenden Stücken. In der vortrefflichen Florentinischen Ausgabe derselben, welche Morpurgo 1889 (nicht 1883) besorgte, findet man mehrere bibliographische Nachrichten, welche bei Köhler fehlen.

5. Siebenunddreissig Schönheiten. Aufzählungen von 7, 9, 18, 21, 30, 33, wohl auch von 60 und 72 Schönheiten wurden mehrfach nachgewiesen; eine von 37 Schönheiten aber freue ich mich als erster meinen Lesern darbieten zu können:

1 Tre longe cose hauer de Donna bella
Treze, coscie, e ancho la corporea vita
Tre corte: Tette, die, e li schinchi della(!)
Duoi grosse: Bracci, coxe e ben nutrita
5 Subtili tre: convien con queste aquella
Vita labri capei netta e pulita
Et tre rotonde: Bracci, chiape e collo
Quai toccandose piu fa men satollo.

Tre piccul: denti: orecchi: Et bocca pura
10 E large tre: fra i cigli: spalle 'e petto
Strette tre: fra i cosxe, volua 'e cintura
Quali godendo dan dolce diletto
Tre bianche anchor' io dico per natura
Remote dalbo e mistico belletto
15 Mani: denti: con la debita gola
Ch' al ocioso core souente inuola.

Tre cose pur, per tutto in tutto nere
Cigli: occhi: peli: e' di quella che pela
Corpi alme cor con si dolce maniere
Che dando e tollendo l'esser riuela 20
E rosse tre anchor: labri et golte mere (!)
E cauedelli che honestate ciela:
Quatro che non fedeno el uerno 'o stato
Le ansene, la fessa, li piedi 'e fiato:

Quatro assute le quale son coteste 25
Bocca: occhi: cunno: e femenile naso
Che conseruen: fan: le amorose feste
E nello pensato 'o impensato caso
Ma gratie piu: 'e quando sono piu honeste
Che son d'amor el fuoco, l'esca 'e il vaso 30
Chel piu sublime e alauato intelletto
Del piu pel piu resta seruo 'e subgietto.

Diese literarisch wertlosen Verse, die in ungewöhnlicher Weise Reihen von zwei, drei und vier Gliedern enthalten, sind in ein seltsames Poem eingeschoben, welches zu Ehren des Herzogs Ercole d'Este, wahrscheinlich zu Anfang des 16. Jahrhunderts, verfasst wurde und jetzt in der Biblioteca Mediceo-Laurenziana zu Florenz aufbewahrt wird[1]).

6. Die Vergleichung von Pferd und Weib hat J. Bolte oben 17, 432 als eine im Volksmunde beliebte nachgewiesen. Auch in den italienischen Sprichwörtern spielt sie eine bedeutsame Rolle. In einer anonymen Sammlung des 13. Jahrhunderts lese ich:

Bona femina e reia femina volle baston
Bon cavallo reio cavallo volle speron[2]).

Kaum anders bei Stefano Guazzo im 16. Jahrhundert:

Buon cavallo o mal cavallo vuol sperone[3]).

Im 19. Jahrhundert wird der Spruch verschiedenartig umgestaltet:

Chi mena la sua moglie ad ogni festa e dà bere al cavallo a ogni fontana,
in capo all'anno il cavallo è bolso e la moglie puttana.

---

1) Cod. Ahsb. 1614, Bl. 79a f.

2) Le serie alfabetiche proverbiali dei primi tre secoli (Giornale storico della lett. ital. 18, 129. 1891).

3) La Civil Conversatione (Venezia 1586) Bl. 222a; vgl. L. Bonfigli, S. Guazzo e la sua raccolta di Proverbi (Arezzo 1905).

Chi ha buon cavallo e bella moglie, non istà mai senza doglie.
Femmina, vino e cavallo, mercanzia di fallo.
Comprar cavalli e tor moglie, serra gli occhi e raccomandati a Dio.
Una giovine in mano a un uecchio, un uccello in mano a un ragazzo,
un cavallo in mano a un frate son tre cose strapazzate usw.[1]).

Man könnte die Reihe leicht fortsetzen, aber das Angeführte mag für diesmal genügen.

Catania. Guido Manacorda.



Luiska.







2. Wer ist es, der weinend am Ufer da steht,
Die Hände gefaltet zum stummen Gebet?
Es ist ja Luiska, es sehnt sich ihr Sinn
Wohl nach den arabischen Inseln hin.

3. Dort weilt ihr Geliebter, dort weilt ihr höchstes Glück;
Er kehret nach langen Jahren zurück.
Er ging von seinem Weib, er ging von seinem Kind;
Wer weiss, ob er sie wiederfindt!

4. 'Ach nimm mich doch auf in den rettenden Kahn!'
So flehte Luiska den Schiffer wohl an.
„Luiska, Luiska, o schaue mich nur an,
Ich bin ja kein Schiffer, ich bin ja dein Mann."

5. Vergeben, vergessen war Kummer und Gram,
Sie sassen wohl beide in Arm und Arm.
Da tobten die Wellen ganz fürchterlich,
Sie waren begraben und wussten es nicht.

Aufgezeichnet in Weroth bei Steimel (Westerwald) durch Herrn stud. phil. Th. Ibing aus Marburg.

Michendorf, Mark. Otto Böckel.

---

1) Giusti, Raccolta di proverbi toscani (Firenze 1871) S. 88. 37. 91. 38. 96; vgl. Tanini S. 224. 395. 457.

Das Dach über einem Sterbenden abdecken.

Im Archiv für Religionswissenschaft 9, 540 Anm. 1 habe ich aus Gottschalk Hollens Sonntagspredigten (I, Nr. 47) die folgende Stelle ausgehoben: 'Cum infirmus non potest mori cooperiunt tectum super eum. leuant eum de illo lecto etc.' — Wie ich im 11. Bande desselben Archivs S. 152 f. bemerkt habe, hat Franz Jostes in der Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde 47, 1, 96 (Münster 1889) an dem Worte 'tectum' in dem Satze 'cooperiunt tectum super eum' Anstoss genommen. Er meint, aus dem 'illo' des nachfolgendes Satzes gehe hervor, dass 'tectum' statt 'lectum' verdruckt ist. Jostes liest also 'cooperiunt lectum super eum' und übersetzt, allerdings zweifelnd: 'sie hängen das Bett oben ganz zu'. Ob der Grund, den Jostes für seine Änderung angibt, stichhaltig ist oder nicht, vermag ich nicht zu beurteilen. Jedenfalls steckt der Fehler nicht da, wo ihn Jostes vermutet: in dem Worte tectum, sondern in cooperiunt. Das genaue Gegenteil ist richtig: discooperiunt tectum super eum. Denn das Abdecken des Daches über einem Kranken, der nicht sterben kann, dem man das Sterben erleichtern oder dessen Tod man beschleunigen möchte, ist eine ziemlich weit verbreitete abergläubische Handlung Das werde ich am Schluss dieses Artikels zeigen. Zunächst sei nochmals darauf hingewiesen, dass R. Cruel[1]) in seiner Geschichte der deutschen Predigt S. 619 übersetzt: 'sie decken das Dach über ihm ab'. Wie geht das zu? Sollte nicht Cruel die richtige Lesart discooperiunt vor sich gehabt haben? Hat ihm eine andere Ausgabe[2]) von Hollens Predigten vorgelegen als die, die von Jostes und mir selbst benutzt worden ist? Man kann sich doch kaum denken, dass Cruel cooperire mit 'abdecken' wiedergegeben hat. Aber dem sei wie ihm wolle: wir sind keineswegs genötigt, zu einer Konjektur unsere Zuflucht zu nehmen und die Lesart discooperiunt nur aus dem Grunde herzustellen, weil cooperiunt keinen Sinn gibt. Wir können die richtige Lesart auch auf dem Wege der Textvergleichung gewinnen. Es lässt sich nämlich zeigen, dass die Liste von Superstitionen, die Hollen in seiner Predigt gibt[3]), nicht sein geistiges Eigentum, sondern eine Entlehnung ist. Wie Jostes[4]) bemerkt hat, nimmt Hollen der allgemeinen Sitte seiner Zeit entsprechend

---

1) Es ist auffällig, dass Jostes die von Cruel gegebene Übersetzung gar nicht berücksichtigt.

2) Ausser der von mir benutzten Ausgabe der Sermones (Hagenau 1519—20; der genaue Titel bei Fl. Landmann, Das Predigtwesen in Westfalen S. 31) existiert in der Tat noch eine andere, ältere, mit dem Titel: Opus Sermonum dominicalium de Epistolis per anni circulum etc., Hagenau 1517. Sie ist von Crane benutzt worden (The Exempla of Jacques de Vitry ed. by Th. Fr. Crane, London 1890, p. LXVII. Vgl. auch Th. Kolde, Die deutsche Augustiner-Congregation, Gotha 1879, S. 200 Anm.). Ob sie aber von der Ausgabe, die 1519—20 gedruckt wurde, wesentlich verschieden ist, kann ich nicht feststellen.

3) Ich meine speziell den Abschnitt, den Jostes a. a. O., S. 95—96 übersetzt hat; vgl. dazu Cruel S. 618, Zeile 29 ff.

4) Jostes S. 87 mit Anmerkung 1. Ob freilich die zwei Stellen in der 5. und 33 Predigt Hollens, die er, nach Jostes, früheren Autoren entlehnt hat, gerade aus dem Traktat des Pseudo-Zerbolt und aus dem Liber de superstitionibus des Nicolaus Magni de Gawe abgeschrieben sind, muss ich dahingestellt sein lassen. Denn auch die zweifellos nachgewiesenen Übereinstimmungen unter zwei Autoren lassen immer noch die Möglichkeit offen, dass beide eine gemeinsame ältere Quelle benutzt haben: A. Franz, Drei deutsche Minoritenprediger, Freiburg i. B. 1907, S. 146.

gar keinen Anstoss daran, ganze Partien aus anderen Schriften stillschweigend herüberzunehmen. So verhält sich's auch mit dem Passus, der uns hier beschäftigt. Hollens Quelle kann ich nun zwar nicht nachweisen, wohl aber einen Paralleltext[1]). Die abergläubischen Bräuche, die Hollen aufzählt, werden fast in derselben Reihenfolge und vielfach in wörtlicher Übereinstimmung auch von einem anderen Prediger gegeben, von dem Minderbruder San Bernardino da Siena (1380—1444) in seinem Quadragesimale. Und hier finden wir die zu erwartende, allein richtige Lesart: discooperiunt.

Damit es klar werde, wie genau Bernardino und Hollen zueinander stimmen, will ich einige Sätze aus Bernardinos Quadragesimale und aus Hollens Sonntagspredigt einander gegenüberstellen. Das Quadragesimale zitiere ich nach dem Wiegendruck, den Hain im Repertorium bibliographicum unter Nr. 2834 beschreibt (s. l. et a.; c. a. 1490? Exemplar der Marienbibliothek zu Halle a. S.); die Zitate aus Hollen entlehne ich dem bereits genannten Drucke (Hagenau 1519—20; Berliner Königliche Bibliothek Dz 2360).

Quadragesimale beati Bernardini de Christiana religione; Sermo X. (de idolatrie cultu); art. 3. cap. 2.	Gottschalk Hollen: Sermones dominicales super Epistolas Pauli (Pars I. s. hyemalis, Nr. 47).
Primo namque contra dolorem capitis quidam non comedunt de capite et alias stulticias operantur[2]).	Ut quidam contra dolorem capitis non[3]) comedunt aut tangunt caput animalis aut piscis.
Contra dolorem dentium tangunt dentem cum dente hominis suspensi: vel osse alterius defuncti vel quibusdam verbis gladium in terram frangunt: vel cum pulsantur campane in die sabbati sancti ponunt ferrum inter dentes et consimilia multa[4]).	Contra dolorem dentium / tangunt dentes cum dente hominis suspensi vel alterius defuncti. cum pulsantur campane in die sabbati / ponunt ferrum inter dentes etc.[5]).
Contra dolorem siue tumefactionem gutturis seu contra cantarellas incantant cum cultello qui habeat manubrium nigrum[6]).	Contra catarrum incantant cum cultello qui habet manubrium nigrum
Contra malum lumborum stat infirmus pronus in terram quasi diabolum adorando: et mulier que duos filios ex vno partu produxerit duas in manibus tenens colos calcando pedibus lumbos eius tribus vicibus pertransit eum quedam interim insania dicendo et risu digna[7]).	Contra malum lumborum stat infirmus pronus in terra quasi diabolum adorans. Et mulier que duos filios in vno partu produxit calcando pedibus limen ejus tribus vicibus. et quedam insania intra dicendo: que sunt vstione digna.

1) Ich fand diesen Paralleltext beim Durchblättern von Liebrechts Ausgabe der Otia Imperialia des Gervasius von Tilbury (Hannover 1856), wo, nach dem Traité des Superstitions des J. B. Thiers, Auszüge aus Bernardino gegeben werden; siehe S. 245, Nr. 321 ff. und S. 254, Nr. 432 ff. (Sermo 1 bei Thiers und Liebrecht fehlerhaft statt Sermo 10?).

2) Liebrecht zu Gervasius S. 245 Nr. 324.

3) Cruel S. 618 hat non nicht übersetzt. Fehlt non in der von ihm benutzten Ausgabe?

4) Liebrecht Nr. 326. Vgl. auch Wuttke § 527.

5) Das Weitere siehe bei Cruel S. 618, Jostes S. 95. — Bernardino hat seine Vorlage gekürzt.

6) Liebrecht Nr. 433; vgl. 429.

7) Liebrecht Nr. 434. Vgl. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 11, 274: 'Wenn jemand Rückenschmerzen hat, soll er sich treten (calcari) lassen von einem Weibe, welches

Contra defectum lactis vel malum vberum mulierum quis exprimere sufficit quot dementias operantur.

Contra defectum lactis quis exprimere sufficit quot dementias operantur. Et contra malum vberum alique equitant vaccas: alique asinas in nocte lucente luna.

Contra passiones vermium maxime puerorum scribunt super frontem vel super ventrem infirmi: quidam proiiciunt in aquam liquefactum plumbum vel oleum cum filo puelle virginis ponunt super puerum[1]).

Contra passiones vermium maxime puerorum scribunt super ventrem infirmi in plumbo vel pergameno et ligant illam scripturam cum filo virginis et proiiciunt in aquam.

Contra carnem calefactam quam infirmitatem quidam vocant ignem siluestrem vel carnem crepatam: quidam numerant[2]) cum pede lapides muri per cursum eleuato pede ad murum: demum oscula[n]tur suum genu et alia plura insana[3]).

Contra dolorem pedum numerant cum pede lapides muri pede sursum eleuato ad murum et osculantur genua.

Contra febrem continuam tertianam vel quartanam dant herbarum folia scripta ad comedendum ieiuno stomacho: vel pomum scriptum siue scriptam hostiam[4]) etc.[5]).

Contra febres dant herbarum folia scripta ad comedendum ieiuno stomacho: vel pomum scriptum aut hostiam.

Contra quasdam infirmitates puerorum faciunt illos transire per radices concauas quercuum vel propagines siue per foramen recente[6]).

Contra infirmitates puerorum faciunt eos transire per arbores concauas quercuum.

Contra fascinulum innumerabilia fiunt: quidam etiam infirmitati dicta missa faciunt fieri loco flabelli ventum cum missali super egrotum vt sanetur.

Contra fascinationem faciunt fieri flabellationes cum folle quam (?) quis adquisiuit iure hereditando. sed si hoc prodesse posset pueris: essent rumpendi omnes folles organorum.

Contra morbum regium siue morbum caducum[7]) ponunt duodecim candelas ad duodecim apostolos et cum infirmus sit prius baptisatus in nomine iesu christi tunc

Contra morbum caducum ponunt duodecim candelas ad significandum duodecim apostolos. et cum infirmus prius sit baptizatus in nomine christi / tunc rebaptizatur in no-

---

Zwillinge geboren hat, dann wird er gesund'. Offenbar aus derselben älteren Quelle stammend, aus der Bernardino und Hollen geschöpft haben. Siehe auch Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart² § 522 S. 327.

1) Liebrecht Nr. 329.

2) Steine zählen: vgl. oben 3, 24?

3) Liebrecht Nr. 330.

4) Liebrecht Nr. 436. Vgl. oben 11, 274. 278; Hans Vintler, Pluemen der Tugent 7776: 'Vil die wellen auf oblat schreiben und das fieber damit vertreiben'; dazu Zingerle.

5) Bei Bernardino folgt noch: 'et hoc tribus diebus quasi diabolus velit preferri christo qui semel in vltimo infirmitatis in sacramento assumitur ab infirmo diabolus autem ter: christus in necessitatis articulo sumitur etiam a non ieiuno: sed diabolus venerabilius ter a ieiuno stomacho vult sumi.'

6) Liebrecht Nr. 331.

7) Eine andere Kur gegen die fallende Sucht erwähnt Bernardino an einer anderen Stelle seiner Predigt: . . . 'patientes caducum vel regium morbum in die assumptionis in opprobrium virginis vel in die apostoli bartholomei in dedecus apostoli dei in eorum templis die noctuque saltantes diuersasque insanias maxime ne casu in terram ruant obseruantes credunt se per annum ab illa egritudine illesos stare' etc.; vgl. Liebrecht Nr. 323.

rebaptisatur in nomine diaboli cum mutatur nomen impositum in baptismo et imponitur nomen apostoli secundum quem remanserit candela accensa.

Cum infirmus non potest mori et quodammodo desiderent quidam mortem eius discooperiunt tectum super eum: vel leuant eum de illo loco: dicentes quod ibi est penna alicuius auis[1]) que non permittit illum mori: ergo per consequens occidunt eum[2]).

mine diaboli et mutatur sibi nomen impositum in baptismo: et imponitur sibi nomen apostoli secundum candelam apostolo accensam.

Item cum infirmus non potest mori cooperiunt tectum super eum. leuant eum de illo lecto: dicentes quod ibi est penna alicuius auis que non permittit eum mori: sed per consequens occidunt eum.

Wie gesagt, vermag ich die gemeinsame ältere Quelle, die Bernardino und Hollen benutzt haben, nicht anzugeben. Vielleicht ist die Quelle in Italien zu suchen; nicht nur etwa deshalb, weil San Bernardino da Siena ein Italiener war, sondern weil Hollen — ein geborener Westfale[3]) — seine Ausbildung in italienischen Klöstern (Perugia, Siena) empfing[4]).

Auf die Fragen allgemeiner Natur, die sich an die ausgehobenen Sätze knüpfen liessen, sowie auf eine Erörterung der zwischen Bernardino und Hollen bestehenden Verschiedenheiten kann ich mich hier nicht einlassen. Doch will ich wenigstens kurz auf Schönbachs Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt 2, 121 f. hinweisen, wo es der Verfasser wahrscheinlich macht, dass Berthold von Regensburg bei seinen Aufzählungen abergläubischer Bräuche nicht bloss seine eigene Erfahrung und umfassende Kenntnis des wirklichen Lebens befragt, sondern sich auch an schon bestehende Verzeichnisse gehalten hat. Ich verweise auch auf die Bemerkungen von A. Franz in seinem Buche über drei deutsche Minoritenprediger (1907) S. 145f. und auf G. Hertels Bericht über zwei Magdeburger Handschriften und die darin enthaltenen Superstitionen (die zum Teil einer älteren, übrigens namhaft gemachten Quelle entstammen) oben 11, 272ff.

Ich habe noch von dem Abdecken des Daches über einem Kranken, der nicht sterben kann, zu handeln. Liebrecht zu Gervasius S. 246 Nr. 332 verweist auf Grimm, Myth.[1], Deutscher Aberglaube nr. 439. 721. Die erste dieser Stellen stammt aus der Chemnitzer Rockenphilosophie und lautet: 'Kann ein Todkranker nicht sterben, so soll man den Tisch verrücken, oder eine Schindel auf dem Dach umwenden'. Die zweite Stelle lautet: 'Kann einer nicht sterben, so darf man nur drei Ziegel im Dach aufheben' (aus dem Ansbachischen). Man vergleiche zu diesen Stellen Grimm, Myth.[2] S. 1070. 1133. Mehr geben Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube[2] § 724 und von Negelein, oben 11, 270. Kann jemand nicht sterben, so steigt man aufs Hausdach und dreht eine Schindel um ('früher in Gera'). Auch das Stellen des Bettes unter den Hausfirst (Glarus) oder

---

1) Z. B. eines Rebhuhns: Liebrecht Nr. 95; oder einer Taube: Brand, Observations on popular antiquities ed. Ellis (1841) 2, 131, n; Weinhold, oben 11, 221 (nach G. Schuller).

2) Liebrecht Nr. 332.

3) Der Augustiner G. Hollen war geboren um 1400 in Körbecke bei Soest; er starb 1481 in Osnabrück.

4) Zum Magister wurde Hollen wahrscheinlich an der Universität von Bologna promoviert: Landmann, Predigtwesen in Westfalen S. 32. Seines Aufenthaltes in Italien gedenkt Hollen öfters. So sagt er am Schluss der oben angeführten Predigt (1, 47): 'Noui quendam fratrem in Italia, qui sanauit omnes epilenticos quibusdam verbis et signis.' Siehe sonst Val. Rose, Verzeichnis der lat. Hss. der Königl. Bibliothek zu Berlin 2, 1, S. 516a.

unter den Hauptbalken der Stube (Vogtland) wird hierher zu ziehen sein. Das Öffnen des Daches soll auch in China vorkommen (Bastian bei Tylor, Anfänge 1, 447; siehe auch Liebrecht, Zur Volkskunde S. 372). Später trat an die Stelle des Dachabdeckens[1]) das Öffnen der Fenster oder der Tür, 'damit die Seele hinausfliegen könne', und zwar insbesondere nach dem Eintritt des Todes (Wuttke § 725. Grimm, Myth.[2] S. 801). Reichliche Nachweise[2]) findet man bei E. H. Meyer, Germanische Mythologie, Berlin 1891, §§ 91. 102. Aber wie derselbe Autor in seinem Badischen Volksleben S. 582 sagt, öffnet man in Hügelsheim das Fenster auch beim Herannahen des Todes: und das Öffnen der Dachluke nach einem Todesfall ist auf dem hohen Schwarzwald Sitte.

Während man in Bayern durch das Öffnen des Fensters oder durch das Abdecken einiger Dachschindeln einem Menschen das Sterben zu erleichtern glaubt, kann, umgekehrt, in Devonshire ein Verschluss im Hause das Sterben eines Kranken verzögern (E. H. Meyer, Mythologie der Germanen 1903 S. 73).

Seinen Artikel über das Niederlegen eines Sterbenden auf die Erde schliesst Weinhold, oben 11, 221 mit dem Satze: „Ein eigentümliches Missverständnis hat den Brauch im Vogtlande, wo er bis ins 19. Jahrhundert bekannt war, verändert: wenn einem Sterbenden der Tod schwer wurde, stieg jemand auf den Hausboden und drehte eine Schindel im Dache um. An die Stelle des Fussbodens der Stube ward hier der Dachboden gesetzt und dann ein Sympathiemittel für Erreichung des Zwecks erfunden (Witzschel, Sagen, Sitten und Gebräuche in Thüringen, S. 261. Wien 1878)". — Mit dieser Auffassung wird man sich schwerlich einverstanden erklären können.

Halle a. S. Theodor Zachariae.

Sprichwörter-Anekdoten aus Franken.

Als Knabe hörte ich im Tale der fränkischen Saale öfters aus dem Munde älterer Personen sprichwörtliche Redensarten, und auf meine Frage nach ihrer Bedeutung wurden mir gewöhnlich Anekdoten erzählt, die mitunter recht drollig waren. Im Laufe der Zeit sind mir leider viele von den Redensarten und Anekdoten entfallen. Ich will das wenige, das ich behalten habe, ehe ich es auch vergesse, hier so niederschreiben, wie es mir einst mitgeteilt worden ist; nur musste ich meist darauf verzichten, sie im Dialekt wiederzugeben, da ich ihn nicht mehr beherrsche. Einige der Anekdoten blicken sicher auf ein hohes Alter zurück, es fehlt mir aber — gerade mit Wichtigerem beschäftigt — die Zeit, ihre Verbreitung zu verfolgen. Vielleicht holen das andere nach.

1. Die Bursche wölle mich all . . Ein hässliches Mädchen, das schon lange vergebens auf einen Freier gewartet hatte, kommt eines Tages atemlos heim zu seiner Mutter und es entwickelte sich folgendes Gespräch zwischen beiden:

---

1) Vgl. namentlich Liebrecht, Zur Volkskunde S. 372. 426; von Negelein, oben 11, 270.

2) [Sébillot, Le paganisme contemporain 1908 p. 176 verweist noch auf Métivier, De l'agriculture des Landes 1839 p. 427; Soc. arch. de Bordeaux 1888, 1. fasc.; Revue des trad. pop. 6, 154. Sébillot gibt p. 167 f. eine instruktive Übersicht über die Bräuche, welche den Todeskampf abkürzen sollen; für das Öffnen der Fenster und Türen führt er ausser Grimm und Thorpe an Folk-lore 18, 215 f. (1907); W. Gregor, Notes on the folklore of the north-east of Scotland 1881 p. 206; Rhys, Celtic folk-lore 1901 2, 601; Pedroso, Superstições populares nr. 124 (1880); Amalfi, La culla, il talamo e la tomba nel Napoletano 1892 p. 59.]

Tochter: Muatte'! — Mutter: Wos denn? — Tochter: Die Bursche wölle mich all .... — Mutter (freudig erstaunt): Wos! — Tochter: .. mit Dreck werf'(en).

2. Ja, ja, es muss wieder aufgeladen werden, sagte der gescheite Bauer. Wenn jemand bei einer klaren, einfachen Sache viel Aufhebens macht, so pflegt man ihm obige Worte zuzurufen und folgende Geschichte zu erzählen: Ein reicher, dummer Bauer kam öfters zu einem Anwalt. Da fiel ihm auf, dass dieser, bevor er ihm eine Antwort gab, sich in einen schweinsledernen Folianten vertiefte. Das machte Eindruck auf den Bauern, und als er eines Tages bei einem Antiquar vorbeikam, suchte er sich auf der Auslage einen ähnlich aussehenden Folianten heraus, kaufte ihn, obwohl er gar nicht lesen konnte, und brachte ihn nach Hause. So oft nun eine Frage an den Dummen gerichtet wurde, oder irgend was besonderes sich in seinem einförmigen Dasein zutrug, schaute er in den Folianten hinein, ehe er einen Bescheid erteilte oder einen Entschluss fasste. Eines Tages liess der Bauer Heu aufladen. Plötzlich fiel der allzu voll geladene Wagen um. Die Knechte meldeten es ihm und wollten den Wagen aufrichten und aufs neue laden. „Halt!“ rief der Bauer, „Hans, geh hem und hol mer mei' Buch!“ Man brachte es ihm, er schaute eine Zeitlang hinein, dann rief er: „Ja, ja, es muss wieder aufgeladen werden.“

3. Die Bursche schmecke die 30 Gülle! Ein Kleinbürger hatte ein halbes Dutzend heiratsfähiger Töchter, deren jede 30 Gulden als Mitgift erhalten sollte. Da die Mädchen ganz hübsch waren, so fehlte es ihnen nicht an Verehrern, die es jedoch nicht ernst meinten. Wenn nun des Nachts die Burschen das Haus umstanden und frech mit den Dirnen umsprangen, wollte die Mutter einschreiten. Aber der Vater sagte abwehrend und sich die Hände vergnügt reibend: „Aha, aha, die Bursche schmecke die 30 Gülle!“

4. Ja, Bauer, das ist was ganz anderes. Einem Häcker (Kleinbauern) wurde vom Ochsen des Amtmanns die einzige Kuh getötet. Er lief zum Amtmann und sagte: „Haltens z' Gnaden, Herr Amtmann, mei' Kuh hat Ihne Ihre Ochse tot gestosse.“ — „So“, rief der Amtmann, „dann fälle ich das Urteil, dass der Schaden sofort in Geld zu ersetzen ist; mein Ochse kostet 15 Karlin (à 11 Gulden).“ — „Haltens zu Gnaden, Herr Amtmann“, sagte jetzt der Häcker pfiffig, „ich ha' mich versproche, es is umgekehrt, Ihne Ihr Ochs hat mei Kuh tot gestosse; sie hat mich 9 Karlin kost; ich will mei Geld.“ — Da rief der Amtmann: „Ja, Bauer, das ist was ganz anderes.“

Dem Sprichwort bin ich in vielen Gegenden Deutschlands begegnet. Ob auch anderwärts die gleiche Anekdote daran geknüpft wird, weiss ich nicht. Diese ist jedenfalls sehr alt; ich vermute, dass sie schon im Mittelalter als Predigtmärlein vorkommt. Die älteste mir bekannt gewordene Version ist die in der 1537/38 zum ersten Male gedruckten 'Sylva Narrationum' des Gilbertus Cognatus (Ausgabe 1552 S. 11f., Ausgabe 1567 S. 4). Ich lasse sie hier des Vergleichs halber folgen:

De Praetore quodam, qui contra ſe litem dedit. Praetoris taurus cornupeta, in ruſtici cuiuſdam tenuis paſcua tranſiliens, vaccam eius cornibus occidit. Qui damnum acceperat, non vel hac in re rus ſapiens, Praetorem adiit, & impunitate loquendi ex more data, Praetor (inquit) meus taurus tuam vaccam cornibus petiit, atque occidit; quid iuris? Ille incunctanter, Quid aliud (inquit) niſi vt vaccae damnum mihi tauri nomine praeſtes: aut taurum, ſi maius, noxae dedas? Imò (inquit ruſticus) ignoſces imperitiae meae: nam lingua lapſus ſum, praepoſterè cauſam propoſui. Nam tuus taurus meam interfecit vaccam. Tum Praetor nimium impudens, Isthaec (inquit) alia res eſt.

Die gleiche Erzählung, sei es nach Cognatus, sei es nach einer anderen Quelle, findet sich in den um die Mitte des 16. Jahrhunderts gedruckten 'Mery Tales,

Wittie Queſtions & Quicke Anſweres' sub No. 121 mit der Auſschrift 'Of the husbandman that caused the iudge to giue sentence against him selfe.' Hier ist die Geschichte nach 'Zeland' verlegt, sonst aber so ziemlich wie bei Cognatus erzählt. — [Wohl nach Erasmus, Ecclesiastes s. de ratione concionandi, Antv. 1535 Bl. 113b. Vgl. Bidermann, Acroamata lib. 3, 1, 13. Luther, Tischreden 4, 697 ed. Förstemann-Bindseil. W. Bütner, Epitome historiarum 1576 Bl. 241a. Richey, Gedichte 1, 4. Abt. nr. 119 'Duo quum faciunt idem, non est idem' (1764). Etwas anders gewendet bei Reuter, Läuschen un Rimels 2, 29.]

5. Das ist ja ein Tep wie mein Tep! Ein bejahrter Mann in einer Stadt hatte einen wenig begabten Sohn. Er wollte ihn Kaufmann werden lassen, der Junge wurde ihm aber als untauglich zurückgeschickt. Er versuchte es mit verschiedenen Handwerken; vergebens: überall erwies er sich als unbrauchbar. Müssig trieb sich der närrische Bursche herum zum Herzeleid seiner Eltern. Da kam dem Vater der Gedanke, ihn in die Fremde zu schicken, und er hoffte, dass die Not ihn vielleicht bessern werde. Eines Morgens brach der Sohn auf, knapp mit Geld, aber reich mit Ermahnungen und Segenswünschen von seinen Eltern versehen. Er marschierte einige Stunden und gelangte zu einem Kreuzweg. Hier überlegte er lange, in welcher Richtung er seine Wanderschaft fortsetzen sollte. Zuletzt hatte er vergessen, woher er gekommen war und ging den gleichen Weg zurück, der ihn hergeführt hatte. Allmählich kam ihm die Gegend bekannt vor. Er kam in einen Wald. Da sagte er verwundert: „Das ist ja ein Wald wie unser Wald!“ Dann gelangte er in das der Stadt benachbarte Dorf und sagte: „Das ist ja ein Dorf wie unser Dorf!“ Hierauf erreichte er seine Vaterstadt und rief: „Das ist ja eine Stadt wie unsere Stadt!“ Er kam durch die Strasse, in der seine Eltern wohnten und sagte: „Das ist ja eine Strasse wie unsere Strasse!“ Er erblickte sein elterliches Haus und rief erstaunt: „Das ist ja ein Haus wie unser Haus!“ Er trat hinein und sein Vater kam ihm entgegen. Da schrie er entzückt: „Das ist ja ein Vater wie mein Vater!“ Der alte Mann, zornig über sein Wiederkommen, aber sagte: „Ei, das ist ja ein Tep wie mein Tep!“

6. Ee Sau is sott (satt); wenn dem Schulz seine sott is, treibe wir hem (heim)! So sagte des Schweinehirten Bub zu seinem Kameraden, als eines der von ihnen gehüteten Schweine rülpste. — Das Sprichwort wird jenen zugerufen, denen es bei Tisch aufstösst.

7. Er machts wie jener Gockel: er denkt sich seinen Teil. Ein Bauernweib, die auf dem Markte Gemüse feilhielt, sah wie ein Vogelhändler einen Papagei für 20 Gulden verkaufte. Erstaunt über den hohen Preis des bunten Vogels, und die Gelegenheit zu einem guten Geschäft erspähend, eilte sie heim und holte ihren bunten Haushahn, ein selten schönes Tier. Die Leute bewunderten das prächtige Gefieder des stattlichen Hahnes, und bald fanden sich Liebhaber, die ihn erstehen wollten. „Was kostet der Gockel?“ fragte einer. „Zwanzig Gülle (Gulden)!“ antwortete die Bäuerin. Die Käufer lachten und gingen fort. Es kamen andere und erhielten auf ihre Frage nach dem Preise die gleiche Auskunft. Man tat wohl ein Gebot; man ging bis zu zwei Gulden; aber das Weib erklärte, dass sie unter „20 Gülle“ den Gockel nicht ablasse. Kopfschüttelnd entfernten sich die Leute. Bald verbreitete sich auf dem ganzen Markt die Nachricht von der närrischen Bäuerin, die für einen Hahn 20 Gulden verlangte. Es versammelte sich ein grosser Haufen Menschen um die Bäuerin, die ihre spöttischen Bemerkungen über sie machten. „Aber Frau,“ rief ihr zuletzt ein vorüberkommender von der Sache unterrichteter biederer Bürger zu, „wie könnt Ihr nur für den Gockel 20 Gulden fordern, der mit $1^1/_2$ bis 2 Gulden wohl bezahlt ist?“ —

„Ei," erwiderte die Bäuerin, „der do" — auf den Vogelhändler deutend — „hat ja vor 'er Stund' 'n Vogel verkeft (verkauft), der lang nit so gross un so schö wie mei Gockel war, und hat 20 Gülle d'für kriegt." — „Ja," sagte der Bürger lachend, „das war auch ein Papagei, der kann sprechen!" — „Ei was, sprechen," versetzte das Bauernweib erbost, „mei Gockel is gescheiter, mei Gockel denkt sich seinen Deel (Teil)!" — [Auch anderwärts bekannt.]

München. A. L. Stiefel.

Aberglaube aus Württemberg.

In der Baar (mitgeteilt vom Schulmeister Kohler zu Thalheim). Nach der Geburt wird dem Kind sogleich Wasser in den Mund gegossen, dass es eine helle Stimme bekomme, und ein Buch unter den Kopf gelegt, dass es bald lerne. Man tauft so schnell als möglich, lässt aber bei Nacht so lange ein Licht bei dem Kinde brennen, bis es getauft ist. — In der Christnacht kehrt die Hausfrau die Stube mit von der Tür abgewandtem Gesicht aus und ruft allen Wanzen [!] im Hause zu, itzt auszuziehen, weil das Christkind einziehe. — In derselben Nacht teilt man eine Zwiebel in 12 Teile, streut etwas Salz darauf und benennt jeden Teil nach einem Monat. Wie nun je ein Stückchen nass oder trocken wird, so der Monat, den es bedeutet. — Ebenso schliesst man die Witterung der 12 Monate aus der Witterung der 12 Tage vom 25. Dezember bis 6. Januar. — Am Christtagsmorgen nach der Christnacht sieht man in den Scheunen zu, ob Fruchtkörner auf die Tenne gefallen sind. Von welcher Art nun viel herabgefallen ist, diese Art wird im nächsten Jahr besonders gedeihen. — Wer ein Marienkäferchen tötet, dem geben die Kühe nicht Milch. — Holz von einem Baum, in den der Blitz geschlagen, heilt das Zahnweh.

In der Gegend von Gaildorf im Württembergischen (mündlich von Kammerherrn Freiherr von Holz). Wenn das Vieh zum erstenmal nach der Sonnenwende ausgetrieben wird, so nimmt man einen schwarzen Bock ohne Hörner mit, sonst gedeiht das Vieh nicht.

Aus den hsl. Kollektaneen Wolfgang Menzels zur Mythologie und zum Volksbrauch (im Berliner Ms. germ. quart 969, Bl. 1a bis 2a). Die übrigen alphabetisch angeordneten Artikel des 118 Blätter starken Bandes enthalten meist Nachträge zu J. Grimms Mythologie aus gedruckter Literatur bis zum Jahre 1845. Damals scheint Menzel diese Notizen Jakob Grimm übersandt zu haben. J. Bolte.

Zu Kerkerings Grabschrift (oben 16, 431).

In 'Hans Hannekemaaijers Lotgevallen', einer Satire von M. D. Teenstra auf die sog. Hollandgänger[1]), wird dem Helden des Gedichtes von seiner Witwe diese Grabschrift gesetzt:

Hieronder liegt min Kirchenring,
Die so schief op sin vueten ging.
Och Herr, maok Du sin schonken liek
Ond breng hom in Din himmelriek!
Du nemst Din lammer auch jao aon;
Laot düsse bok denn auch mit gaon!

Dies stammt aus hochdeutscher Quelle; denn wie kam Teenstra sonst zu dieser Namensform? Also muss auch eine hochdeutsche Version existieren oder existiert haben.

Amsterdam. Willem Zuidema.

1) D. h. Westfalen und andere Niederdeutsche, die früher jährlich scharenweise mit der Sense als Helfer bei der Heuernte in die Niederlande zogen und sich nicht durch Bildung oder Höflichkeit, am allerwenigsten aber durch Reinlichkeit auszeichneten.

Berichte und Bücheranzeigen.

Neuere Märchenliteratur.

Dem schwankenden Sprachgebrauche von Märchen, Sage, Legende tritt der Leipziger Philosoph Wundt[1]) durch eine anziehende Darlegung über Begriff und Entwicklung dieser Formen der erzählenden Dichtung entgegen. Der ursprünglichsten Form, dem Märchen, fehlen die Beziehungen auf Ort und Zeit, und die Verknüpfung der Ereignisse folgt nicht den Gesetzen der Wirklichkeit, sondern den Eingebungen der von Freude und Furcht erregten Phantasie; keine Grenze trennt den Menschen von den durch die Phantasie belebten Gegenständen seiner Umgebung. Die Sage dagegen bezieht sich auf einen bestimmten Ort, eine bestimmte Zeit und oft auch auf eine geschichtliche Person; dieser Schein des Geschichtlichen zieht der Phantastik des Zaubers engere Schranken (Talismane, Zauberwaffen) und bildet zugleich die persönlichen Eigenschaften der Helden energischer aus. Höhere mythologische Ingredienzien als die Einzelsage bedarf der Sagenzyklus, wo Götter an Stelle der Geister und Dämonen treten. So überträgt sich das Bild der menschlichen Helden auf die Götterwelt, und die Göttersage nimmt wiederum die Zauberwirkungen des Märchens auf. Wundt bestreitet J. Grimms Anschauung, nach der alle Mythologie mit einem Göttermythus begonnen habe, aus dem erst durch Verfall des Glaubens die Heldensage und das Märchen hervorgegangen sei, und setzt dafür eine auf- und eine absteigende Phase mythologischer Entwicklung ein. Bei primitiven Völkern fallen Naturmythus und Naturdichtung zusammen; der später entwickelte Göttermythus hat entweder die Form des Märchens oder die der Sage, ist aber keine dritte Gattung. Eine Unterart der Sage ist endlich die Heiligenlegende, ein religiöser Mythus, der für den Gläubigen ein Vorbild sein soll; auch viele Sagen von Herakles, Theseus, Odin, Balder gehören dazu. — Von einer andern Seite geht der ausgezeichnete dänische Forscher A. Olrik[2]) dem Probleme des Ursprunges und der Verwandtschaft der Märchen zu Leibe. An den europäischen Volksdichtungen, Märchen und Sagen sowohl wie Balladen, gewahrt er eine Reihe von gemeinsamen Zügen, die eine starke Stilisierung der Wirklichkeit darstellen und von ihm als epische Gesetze bezeichnet werden: 1. die Übersichtlichkeit wird durch Beschränkung der Personen- und Motivzahl erreicht; 2. gleichzeitig treten nur zwei handelnde Personen auf; 3. nur die notwendigen Züge werden hervorgehoben; 4. die Anschaulichkeit erreicht durch starke Gegensätze und durch Verweilen in derselben Stellung; 5. Beschränkung auf die wichtigen Motive; 6. Zusammendrängung der Handlung auf einen einzigen Akt; 7. die Einheit der Handlung meist erreicht durch die Verkettung zu Ursache und Wirkung, bisweilen durch Verbindung zweier verschiedener Motive; 8. geradliniges Fortschreiten der Handlung ohne Nachholung

1) W. Wundt, Märchen, Sage und Legende als Entwickelungsformen des Mythus (Archiv für Religionswissenschaft 11, 200—222). — Unzugänglich blieb mir P. Arfert, Zum Ursprunge des Märchens (Grenzboten 1907, 3, 22—30. 76—84. 138—144) und M. Moe, Eventyrvandring og eventyrforvandling (Samtiden 1908).

2) A. Olrik, Episke love i folkedigtningen (Danske Studier 1908, 69—89).

früherer Ereignisse; 9. Einheit der Hauptperson; 10. seltener zwei Helden, Mann und Weib; 11. zwei gleichzeitig auftretende Personen werden unterschieden durch ihren Charakter oder Ergehen; 12. die Nebenpersonen sind daher anders geartet als der Held; 13. Zwillingsbrüder erscheinen schwach, bedrängt, als Nebenpersonen; 14. die Dreizahl von Personen, Dingen, Handlungen; 15. Hervorhebung des dritten Bruders oder Versuches (Achtergewicht); 16. Hervorhebung des ersten Bruders (Topgewicht); 17. der Eingang schreitet vom Einzelnen zur Vielheit, von der Ruhe zur Bewegung; 18. der Schluss bricht die Handlung nicht jäh ab. Diese auf streng analytischem Wege gefundenen Gesetze, welche grossenteils von der späteren Kunstdichtung nicht beobachtet werden, erscheinen uns nach verschiedenen Richtungen hin, z. B. für die Frage des mythischen Ursprunges, sehr bedeutsam. — Indem wir uns den einzelne Stoffe und Motive betreffenden Arbeiten zuwenden, haben wir zuerst der sachkundigen Übersichten zu gedenken, die Stiefel[1]) den Leistungen früherer Jahre auf diesem Gebiete widmet. — Zu der sehr wünschenswerten einheitlichen Bezeichnung der Märchenmotive durch Schlagworte liefert Lowie[2]) einen Beitrag. — Von der höchst wertvollen Sammlung der an die Personen und Geschichten des Alten Testaments anknüpfenden ätiologischen Märchen, die O. Dähnhardt[3]) als ersten Teil eines umfassenden Werkes herausgegeben hat, war bereits oben S. 224 die Rede. D. veröffentlicht hier nicht nur reiches, bisher unzugängliches Material, sondern auch eine in die verschiedenen asiatischen und europäischen Religionssysteme und ihre Lehren von der Weltschöpfung eindringende Untersuchung. — Einen weiteren Beitrag zur Entwicklungsgeschichte naturdeutender Märchen und Fabeln gibt Dähnhardt[4]) in einer stattlichen Programmabhandlung. Er stellt eine Reihe von Volkserzählungen zusammen, welche von einem zwischen zwei Tieren vorgenommenen Tausche berichten: die Kuh gibt dem Pferde für dessen Hörner eine Zahnreihe, Lerche und Kröte tauschen, wie Shakespeare in Romeo und Julia erwähnt, ihre Augen, die Nachtigall borgt sich das einzige Auge der Blindschleiche, ohne es zurückzugeben, usw. Während für diese Erzählungen meist unabhängige Entstehung bei den verschiedenen Völkern anzunehmen ist, führt D. den Wettlauf von Igel und Hase (Grimm nr. 187) auf die alte äsopische Fabel von Schildkröte und Hase zurück, die in zweifacher Umgestaltung (Hilfe der zweiten Schildkröte, Hängen am Fell des Gegners) nach Indien und von dort nach Afrika und Amerika gelangte, anderseits durch byzantinische Vermittelung (Igel) nach Europa und zu den Arabern wanderte, in Finnland aber auch auf Fische und anderwärts noch auf andere Tiere übertragen ward. Drittens folgt eine Musterung der Sagen über die Eule, deren klagender Ruf und nächtlicher Flug bald die Vorstellung einer zur Strafe für ein Vergehen verwandelten Frau oder eines Seelenvogels erweckt hat, bald aus einem Streite mit andern Vögeln oder im Anschluss an biblische Geschichten erklärt worden ist. — H. C. Lancaster[5])

---

1) A. L. Stiefel, Stoffgeschichte 1902 und 1903 (Jahresberichte für deutsche Literaturgeschichte 14, 488-498).

2) R. H. Lowie, Catch-words for mythological motives (Journal of american folklore 21, 24—27).

3) O. Dähnhardt, Natursagen, eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden, Bd. 1: Sagen zum Alten Testament. Leipzig, Teubner 1907. XIV, 376 S.

4) O. Dähnhardt, Beiträge zur vergleichenden Sagen- und Märchenforschung. Progr. (1908 nr. 712) der Thomasschule in Leipzig. Leipzig, A. Edelmann. 54 S. 4°.

5) H. C. Lancaster, The sources and mediaeval versions of the peace-fable Publications of the modern language association of America 22, 33—55).

zeigt in sorgsamer Untersuchung, dass die oft bearbeitete Fabel vom allgemeinen Frieden der Tiere, den der Fuchs dem Hahne verkündet, auf einem christlichen Motive (Jesaia 11) beruht, das im 12. Jahrhundert im Ysengrimus, Renart I und II im anglolateinischen Romulus Aufnahme fand. — Eine willkommene Überraschung bereitet uns Huets Veröffentlichung einer 1874 in der Académie des inscriptions vorgelegten, aber nicht gedruckten Untersuchung von Gaston Paris[1]) über das Märchen vom Schatze des Königs Rhampsinit. Mit dem Scharfsinne und weiten Blicke, den der grosse Romanist so oft in der Sagenforschung bewährte, geht er 19 Versionen des alten Märchens durch und konstruiert aus der Betrachtung der 19 darin enthaltenen Teile die Urgestalt, die in manchen Einzelheiten von der ältesten Fassung bei Herodot abweicht: die beiden Diebe sind Vater und Sohn (nicht Brüder), der eine gerät in einen Pechkessel (nicht Falle), nachdem ein geblendeter Dieb den König beraten hat, die Schlauheit des Helden täuscht zu wiederholten Malen den König, das Kind der Prinzess erkennt seinen Vater u. a. Den Ursprung des Märchens sucht Paris, welcher der Benfeyschen Theorie vom indischen Ursprung sämtlicher Märchen eine Reihe altgriechischer Ausnahmen entgegenstellt und gegen die ägyptische Herkunft der Rhampsinitgeschichte Wilkinsons Einwände wiederholt, in Babylonien, wo die Sonderung nach Kasten fehlte, die Krieger Bärte trugen und die Totenklagen gleichfalls laut gehalten wurden. Von dort konnte die Erzählung zu den in Ägypten lebenden griechischen Gewährsmännern Herodots wie nach Indien dringen; das byzantinische Original der sieben weisen Meister entstand erst im 10. Jahrhundert. Bedauerlich ist, dass Paris nicht mehr Zeit gefunden hat, seine oft recht kühne Konstruktion auf Grund mancher neuen Erkenntnis nochmals durchzugehen und zu überarbeiten. — Drei verschiedene Märchen unterzieht Aarne[2]) einer fleissigen und besonnenen Untersuchung: die Geschichte vom entwendeten Zauberringe, den Hund und Katze ihrem Herrn zurückgewinnen, das Märchen von den drei Wunschdingen, die durch eine Prinzess dem Helden entwendet, ihr aber mit Hilfe wunderbarer Früchte wieder abgenommen werden, und das von dem Zaubervogel, dessen Kopf und Herz durch zwei Brüder verzehrt wird. A. liefert, der geographisch-historischen Methode K. Krohns folgend, eine genaue Übersicht über die grosse Zahl der Varianten, namentlich über die noch ungedruckten finnischen und estnischen Aufzeichnungen, sucht deren Urform sowie Heimat und Entstehungszeit zu ermitteln, geht dann auf die kunstmässigen Bearbeitungen ein und stellt Gesetze für die Veränderungen auf, die diese im Volksmunde erleiden. Dabei ergibt sich, dass die bekannte Erzählung der 1001 Nacht von Aladdins Lampe eine jüngere Umformung des erstgenannten, ursprünglich wohl indischen Märchens, und dass das Volksbuch von Fortunat aus dem zweiten Märchen (Grimm 122. Gonzenbach 30) abgeleitet ist, das aus Westeuropa stammt, wenngleich seine Motive auch im Orient verbreitet sind; das dritte Märchen kehrt im Tuti-nameh wieder und mag bereits vor 1300 in Persien erwachsen sein (vgl. Grimm 60). Erstaunlich ist die Menge der hier betrachteten Varianten; und wenn sich trotzdem Gelegenheit zu Nachträgen aus der gedruckten Literatur bietet[3]), so zeigt dies nur, wie schwierig es für den einzelnen Forscher

---

1) G. Paris, Le conte du trésor du roi Rhampsinite, étude de mythographie comparée (Revue de l'histoire des religions 55, 151—187. 267—316. 1907). — G. Huet, Variante tchèque du trésor de Rhampsinite (Revue des trad. pop. 23, 161—163).

2) Antti Aarne, Vergleichende Märchenforschungen, akademische Abhandlung. Helsingfors 1907. XVIII, 200 S. (aus Mémoires de la société finno-ougrienne 25).

3) Ich führe nur für die Geschichte vom entwendeten und wiedergewonnenen Zauberringe an: Estnisch: Kallas, Verh. der gelehrten estn. Gesellsch. 20, 150 nr. 32. 33.

ist, das grosse Material zu beherrschen, und bedeutet keinen Vorwurf für die gelehrte und mühevolle Arbeit. — A. Borgeld[1]) mustert, von einem 1887 erschienenen niederländischen Lustspiel Frederiks van Eeden 'Don Torribio und der Dechant von Badajoz' ausgehend, die zahlreichen Bearbeitungen der seit dem 13. Jahrhundert in Europa heimischen Geschichte von einem Zauberer, der einen Bittsteller mittels einer Vision die Ereignisse vieler Jahre durchleben lässt und der schmählichen Undankbarkeit überführt. Er nützt die von R. Köhler, Tardel und Chauvin gelieferten Nachweise fleissig aus, nicht ohne sie aus eigener Lektüre zu vermehren[2]), und geht auch auf die arabische Erzählung vom Scheich Schehabeddin und indische Vorbilder näher ein. — Den verschiedenen Neckmärchen über die Dummheit der Schwaben und den Geschichten von den sieben Schwaben und von dem Schwaben, der das Leberlein gefressen, ist eine ausführliche und lesenswerte Erörterung in A. Kellers[3]) oben 17, 463 charakterisiertem Buche gewidmet; ein Abdruck der schwerer zugänglichen Texte ist beigegeben. — Den in Norddeutschland und Dänemark bekannten Schwank von der faulen Frau und der Katze wies ich oben S. 53—60 in zwei Gedichten des 15. Jahrhunderts von Jörg Zobel und dem Mysner nach. Bald darauf machte mich Herr Professor B. Kahle in Heidelberg freundlich auf eine persische Erzählung aufmerksam, die Ernst v. Hesse-Wartegg in einem Feuilleton der Vossischen Zeitung (21. Februar 1908: Haremsleben in Persien) mitteilt, und in der ein junger Ehemann seine zänkische Frau dadurch zähmt, dass er ihrer Lieblingskatze den Kopf abschlägt. Diese Geschichte, welche vielmehr zu dem von R. Köhler (Kl. Schriften 3, 40) behandelten Kreise von der widerspenstigen Frau gehört, ist offenbar aus Malcolms Sketches of Persia (1827) entnommen und steht deutsch z. B. in Simrocks Quellen des Shakspeare 1, 348 (1872). — Die Märchen von der wunderbaren Verjüngung durch Umschmieden oder Umschmelzen behandelt A. Kurz[4]) in der Einleitung zu einem Neudrucke des mittelenglischen Gedichts 'of the smyth whych that forged hym a new dame' (vgl. Hazlitt, Early popular poetry 3, 201. Horstmann, Altengl.

Ungarisch: Sklarek nr. 16; Klimo p. 142. 297. Portugiesisch: Coelho, Contos populares nr. 17. Bretonisch: Kerbeuzec (F. Duine), Cojou-Breiz 1896 1, 91. Rumänisch: Staufe, oben 9, 86 nr. 28; Schullerus, Archiv f. siebenbg. Landesk. 33, 601. Kroatisch: Dähnhardt, Naturgeschichtl. Vm. 1904 S. 27. Polívka, Zs. f. österr. Vk. 3, 377. Zigeunerisch: Groome, Gypsy folk tales p. 209 = Jacobs, English fairy tales nr. 17. Mitt. f. jüd. Volkskunde 2, 22. — Über Aladdins Zauberlampe vgl. Elberling (R. Köhler, Kl. Schr. 3, 202) und Chauvin, Bibliographie arabe 5, 55; ferner ungarisch: Sklarek nr. 17. 18. Türkisch: Kúnos S. 370. Deutsch: Lemke 3, 177; Bünker nr. 81; Veckenstedts Zs. f. Volkskunde 4, 17. Dänisch: Kristensen, Fra Bindestue 1, 69. 2, 119; Fra Mindebo S. 3; Skattegraveren 6, 121. Italienisch: Archivio 14, 386. Rumänisch: Schullerus, Archiv 33, 436. Armenisch: Macler p. 57. Arabisch: Revue des trad. pop. 21, 273; Artin-Pacha nr. 21; Jahn, Mehri-Sprache 1902 S. 89; D. H. Müller, Mehri-Sprache 2, 45. Berberisch: Basset 2, 343 zu nr. 111. Neger: Junod, Bas-Ronga p. 276. Philippinen: Journal of american folk-lore 20, 117.

1) A. Borgeld, Don Torribio en de deken van Badajoz (Tijdschrift voor nederlandsche taal- en letterkunde 26, 145-203).

2) Vgl. etwa noch Banks' Ausgabe des englischen Alphabetum narrationum, Celtes, Epigrammata 1881 S. 32 'De praestigiis Alberti Magni', Dames, Popular poetry of the Baloches 1, 159.

3) Albr. Keller, Die Schwaben in der Geschichte des Volkshumors. Freiburg, Bielefeld 1907. XVI, 388 S.

4) Kurz, Die junggeglühte Frau, eine mittelenglische Legende (Programm der Realschule zu Gotha 1908. 18 S. 4°).

Legenden n. F. S. 322). — Nicht gesehen habe ich einen Faksimiledruck des mittelenglischen Gedichts vom Mönche und Knaben[1]), das zu unserm Märchen vom Juden im Dorn in naher Beziehung steht, und Wallensködls[2]) Studie über die Geschichte der von ihrem Schwager verleumdeten Frau. — Hierher gehören auch die methodisch interessanten Artikel von H. Dübi[3]) über die Anknüpfung der mittelalterlichen Sagen vom Landpfleger Pilatus, vom Ewigen Juden und vom Tannhäuser an bestimmte Örtlichkeiten in Italien, in der Schweiz und in Deutschland, die den Weg, auf dem diese Sagen zu uns kamen, deutlich erkennen lässt. — Von K. Nyrops anmutigem, aber zugleich neues Material zugänglich machendem Büchlein über die Sage vom Ewigen Juden war schon oben S. 348 die Rede. — In der oft verhandelten Frage nach der Quelle der apulejanischen Erzählung von Amor und Psyche nimmt Stumfall[4]), ein Schüler Breymanns, entschieden an der Seite von L. Friedländer, Gustav Meyer und v. d. Leyen Stellung; er sieht in der lateinischen Geschichte keine blosse Übersetzung eines griechischen (milesischen) Märchens, sondern eine willkürliche Umgestaltung eines alten Märchens, dem vorher der mythologische Apparat und die Namen Amor, Psyche, Venus usw. fehlten; Beweis dafür ist das Fehlen dieser Psyche-Fabel in der antiken Kunst und bei Ovid. Auch das mittelfranzösische Epos Partenopeus und Melior führt er nicht mit Kawczyński auf Apuleius, sondern auf jenes alte Märchen zurück. Die eigentliche Aufgabe seines Buches aber ist die eingehende Würdigung der literarischen Bearbeitungen, die Apuleius von 1500—1700 in Italien, Spanien und Frankreich fand; unter den epischen Dichtern ragt Ercole Udine (1599), unter den Dramatikern Galeotto dal Carretto (1520), Calderon und Molière hervor. — Von einer muhammedanischen javanischen Sage geht Cosquin[5]) in einer durch Gelehrsamkeit, Scharfsinn und Behutsamkeit ausgezeichneten Arbeit über mehrere Motive aus der Kindheitsgeschichte von Heroen aus. Raden Pakû, der Sohn eines muhammedanischen Heiligen und einer von ihm geheilten und bekehrten malaiischen Prinzessin, wird in Abwesenheit seines Vaters geboren, auf Geheiss der Wahrsager in einem Kasten im Meere ausgesetzt, von Schiffern gefunden und von deren Herrin aufgezogen. Als er herangewachsen ist, erwacht in seiner Pflegemutter Leidenschaft zu ihm; er aber saugt Milch aus ihrer Brust, und nun wandelt sich ihr Gefühl zu einem rein mütterlichen. Die Aussetzung des neugeborenen Kindes wird aus den Sagen von Sargon, Karna, Romulus und Remus, Perseus, Kyros, Judas u. a. nachgewiesen; das Muttermilch-Motiv erscheint in verschiedenen Formen: es enthüllt die Zugehörigkeit des Kindes zur Mutter (so in einer um 400 in Vaïsâli aufgezeichneten indischen Vorstufe der javanischen Erzählung) oder es stellt ein solches Kindesverhältnis her, es bewirkt in Märchen eine Adoption und

---

1) The frere and the boye Cambridge, University press 1907. 11 Bl. 4°.

2) A. Wallensköld, Le conte de la femme chaste convoitée par son beau frère. 174 S. 4° (Acta soc. scientiarum fennicae 34).

3) H. Dübi, Drei spätmittelalterliche Legenden in ihrer Wanderung aus Italien durch die Schweiz nach Deutschland (oben 17, 42-65. 143—160. 249—264).

4) B. Stumfall, Das Märchen von Amor und Psyche in seinem Fortleben in der französischen, italienischen und spanischen Literatur bis zum 18. Jahrhundert. Leipzig, A. Deichert 1907. XVI, 205 S. 5 Mk. (Münchener Beiträge zur romanischen und englischen Philologie 39).

5) E. Cosquin, Le lait de la mère et le coffre flottant, légendes, contes et mythes comparés à propos d'une légende historique musulmane de Java (Revue des questions historiques 83, 353—425. Auch besonders Paris 1908. 75 S.). — Einige Nachträge wird demnächst J. Hertel in dieser Zeitschrift veröffentlichen.

begegnet als wirklicher Brauch noch bei Berbern und Indochinesen, es schafft Verwandtschaft zwischen Milchbrüdern; endlich saugen auch die ausgesetzten Kinder Milch aus ihren Fingern oder erhalten sie von barmherzigen Tieren. Allem Anscheine nach ist dies Märchen aus Indien nach Java gewandert und dort später von Muhammedanern zu einer islamitischen Legende umgeformt worden. — H. Oertel[1]) untersucht im Anhang zu einer von ihm edierten und übersetzten Sanskrit-Erzählung von Indra und der Gattin des Uśanas Kāvya die Verbreitung des Sprichwortes 'Die Erde hat Ohren' und des Motivs von der Frau, die sich überreden lässt, gleich Delila ihres Mannes Geheimnis zu erforschen und zu verraten. — Derselbe[2]) teilt eine Reihe wertvoller altindischer Parallelen zu folgenden Motiven der europäischen Erzählungsliteratur mit: Verlöschen der Feuer (Vergilsage), Heilung durch Durchziehen und Durchkriechen, Fesselung der Götter, Vexiernamen (oben 15, 70), Identität von Gottheit und Priester, Gericht zwischen Mensch und Tier am jüngsten Tage, Redeturniere mit tödlichem Ausgange, Höllenfahrt und rätselhafte Visionen (oben 6, 173), der Mythus von der Saramā und eine Hermes-Legende. — Indische Parallelen zum Märchen von der untergeschobenen Braut bei Somadeva, Kshemendra und im Kathākoça beleuchtet Huet[3]). — Zu der in der Geschichte vom weisen Haikar eine Rolle spielenden Aufgabe, Stricke aus Sand zu winden, weist Th. Zachariae oben 17, 461f. eine hessische und eine englische Parallele nach. — L. Katona[4]) macht auf die älteste Fassung des Schwankes von dem bei der Auswahl unschlüssigen Diebe in der Disciplina clericalis des Petrus Alphonsi aufmerksam. — In einer Untersuchung über die zuletzt von Wünsche behandelte Sage vom Jungbrunnen legt Hopkins[5]) dar, dass diese nicht dem klassischen Altertume, sondern dem Orient entstamme, aus dem sie zweimal, zu Anfang der christlichen Ära und im Mittelalter nach Europa wanderte, und teilt die Geschichte Cyavanas aus dem Jāiminīya Brāhmaṇa mit. — Basset[6]) setzt seine lehrreiche Sammlung von Belegen für das Motiv vom blühenden Stabe fort und weist arabische Züge im französischen Roman von Flore und Blancheflor aus dem 12. Jahrhundert nach. — Wake[7]) zeigt die Übereinstimmung eines indianischen Märchens vom hilfreichen Pferd des Knaben (Dorsey, Traditions of the Skidi Pawnee) mit dem norwegischen bei Asbjörnsen nr. 14. — Miss Cox liefert Nachträge zu ihrem Werke über das Aschenbrödelmärchen (Folk-lore 18, 191—208).

Unter den Textsammlungen nenne ich zuerst Dähnhardts[8]) mit schmucken Zeichnungen ausgestattete Auswahl von Schwänken aus aller Welt. Es sind 83 Nummern zumeist germanischer Herkunft, teils aus Werken des 16. bis 17. Jahr-

---

1) H. Oertel, Contributions from the Jāiminīya Brāhmaṇa to the history of the Brāhmaṇa literature 6: The story of Uśanas Kāvya, the three-headed Gandharvan, and Indra (Journal of the american Oriental society 28, 81—98).

2) H. Oertel, Altindische Parallelen zu abendländischen Erzählungsmotiven (Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte 8, 113—124).

3) G. Huet, L'antiquité du thème de la fiancée substituée (Revue des trad. pop. 22, 1—8).

4) L. Katona, Zum Schwank vom zögernden Dieb (Studien z. vgl. Lg. 8, 192 f.).

5) E. W. Hopkins, The fountain of youth (Journal of the american Oriental society 26, 1—67. 411—415. 1905).

6) R. Basset, Le bâton qui reverdit (Revue des trad. pop. 19, 65 f. 336 f. 532. 21, 9. 123f. 22, 289—292). — Les sources arabes de Floire et Blancheflor (ebd. 22, 241—245).

7) C. S. Wake, A widespread boy-hero story (Journal of american folk-lore 20, 216—219).

8) O. Dähnhardt, Schwänke aus aller Welt, für jung und alt herausgegeben, mit 52 Abbildungen nach Zeichnungen von A. Kolb. Leipzig, B. G. Teubner 1908. VI, 156 S.

hunderts, teils aus dem Volksmunde unserer Zeit, aber auch die Čechen, Serben, Russen, Ungarn, Türken und Neger haben beisteuern müssen. An der Verdeutschung haben kundige Helfer teilgenommen; ungedruckte Stücke aus Malta hat Frl. Ilg, aus Mecklenburg Prof. Wossidlo geliefert. Nr. 24 ist der Traum vom Schatz auf der Brücke; Nr. 74 vgl. Wickram, Werke 3, 391 nr. 106; 78 vgl. Frey, Gartengesellschaft 1896 S. 285 'drei Faule'; 80 vgl. oben 16, 290 nr. 22 'die gedrehte Schüssel'; 81 vgl. oben 9, 85 nr. 3 und Ungarischer Simplicissimus 1854 S. 82 'misslungene Begrüssung'. — Noch immer warten wir auf die in M. Herrmanns neulateinischen Literaturdenkmälern verheissenen Ausgaben der wichtigen lateinischen Facetiensammlungen von Poggio und Bebel. Einen vorläufigen Ersatz dafür bietet uns die Verdeutschung der Bebelschen Schwänke durch A. Wesselski[1]), deren Verdienst hauptsächlich in den erläuternden und literaturvergleichenden Anmerkungen liegt. W. hat die Ausgabe letzter Hand von 1514 zugrunde gelegt und den 439 hierin enthaltenen Schwänken weitere 44 aus Bebels Proverbia germanica angehängt, die zum Teil in die späteren Drucke der Facetien übergingen. Für seine Übersetzung benutzt er mehrfach die alte, 1558 anonym erschienene Verdeutschung, die er nicht Heinrichmann oder Lindener, sondern Christoph Wirsung, dem Übersetzer Ochinos, zuschreiben möchte, bittet aber ausdrücklich, seine altertümelnde Sprache keiner philologischen Kritik zu unterziehen. Willkommen ist die solide gearbeitete Biographie Bebels und die Nachweise über seinen Freundeskreis. In den ausführlichen Anmerkungen nutzt er die vorhandene Literatur sorgsam, verzichtet auf blosse Wiederholung anderer Parallelensammlungen und gibt nur Selbstgesehenes. Um die weitreichende Wirkung Bebels auf die deutschen und französischen Schwankerzähler völlig zu überschauen, müssten allerdings noch eingehendere Untersuchungen angestellt werden; doch hat W. hierzu und zur Ermittlung der Quellen Bebels Wertvolles beigetragen. Für Ausstellungen und Nachträge zu dem schön ausgestatteten Werke ist hier eigentlich kein Raum, doch sei wenigstens auf diese Zeitschrift 12, 306 (zu Fac. 2, 16 Schäfer von der Neuenstadt), 13, 221 (zu F. 3, 81 Kuckuck und Nachtigall; auch van Duyse, Het oude nederl. Lied nr. 208), 15, 399. 17, 16 (zu F. 3, 103 zehn Alter) und 18, 19 (zu F. 3, 123 auf einer einzelnen Feder schlafen) verwiesen. —

Aus dem Volksmunde im Wallis hat Jegerlehner[2]) gegen 500 Märchen und Sagen gesammelt und 48 davon für die Jugend ausgewählt und herausgegeben. Ihr wissenschaftlicher Wert wird leider etwas dadurch vermindert, dass der Herausgeber seine Vorlagen oft behaglich weiter ausgesponnen hat. Von Märchenmotiven erscheinen darin folgende: S. 7 Bursch auf dem Baume belauscht drei Teufel; 13 Student, der die Tiersprache versteht, gelangt zu Ehren; 20 Schmied von Jüterbog; 33 Fürchtenlernen; 39 drei Lehren (R. Köhler 2, 402; oben 6, 170); 44 und 173 das Bürle; 65. 209. 214 Schau über meine Achsel (oben 6, 204. 17, 333); 86 Traum vom Schatz auf der Brücke; 105 Ruodlieb; 112 Mädchenmörder (Erk-Böhme, Liederhort nr. 41); 128 Teufel in der Kirche (Zs. f. vgl. Litgesch. 11, 249); 133 Mönch und Vöglein (R. Köhler 2, 239); 148 Allerleirauh; 216 Knabe bekehrt den Mörder (oben 13, 70). — Sieben elsässische Hexengeschichten ver-

1) H. Bebels Schwänke, zum ersten Male in vollständiger Übertragung herausgegeben von A. Wesselski. Zwei Bände. München, Georg Müller 1907. XXVIII, 241 und 212 S. 4°. 27 Mk. — Besprochen von O. Schissel v. Fleschenberg, Mitt. des österr. Vereins f. Bibliothekswesen 11, Heft 3.

2) J. Jegerlehner, Was die Sennen erzählen. Märchen und Sagen aus dem Wallis, aus dem Volksmunde gesammelt (1906). 3. unveränderte Auflage. Bern, A. Francke 1908. VIII, 221 S. 8°. geb. 2,80 Mk.

öffentlichte Wintemberg[1]), neun Volkslegenden aus dem Böhmischen Walde und dem Kuhland D. Stratil oben 17, 100—105. — O. Knoop[2]) teilt ein Märchen von den drei Spinnerinnen (Gr. 14) aus der Provinz Posen mit; er verfolgt[3]) anlässlich einer Ortssage das Motiv des Schlafdorns oder der Zaubernadel durch verschiedene Volkserzählungen und gibt mehrere polnische Märchen heraus: 1. Schlangenhaut verbrannt, 2. Löweneckerchen, 3. Pervonto (oben 6, 174), 4. der jüngste Bruder bewacht nachts das Heu, 5. Räuberbräutigam, 6. die treulose Schwester, 7. der singende Knochen, 8. Seele des Riesen verborgen. — W. Wisser[4]) setzt die Mitteilungen aus seiner grossen hsl. Sammlung holsteinischer Märchen fort; ausser einem Abdrucke der schon oben 17, 333 erwähnten Kopenhagener Version der vergessenen Braut erschienen in einem Eutiner Volkskalender sieben Nummern in niederdeutscher Mundart: de Wedd, Wenn ol Lüd wedder na School gaht (bemerkenswert wegen der Übereinstimmung mit Wolfhart Spangenbergs Komödie 'Wie gewunnen so zerrunnen' von 1613)[5]), de Bur un de Ratsherr, Undank ist der Welt Lohn (Schlange lösen), de Bur un de Professer, Hebbt je een'n Afkat (kein Advokat im Himmel), de Eddelmannsdochter in'n Toorn (Rapunzel).

Aus den Niederlanden haben wir eine Fortsetzung von Boekenoogens[6]) Volkserzählungen anzuführen, die fast nur Räuber- und Gespensterhistorien bringt, darunter manche auch in Deutschland bekannte. So tritt der Schinderhannes dem niederländischen Räuber Platte Tijs drohend entgegen, wird aber von ihm überlistet, und der durch Zach. Werners 24. Februar berühmte Mord des unerkannten Sohnes kehrt wieder. Nicht gesehen habe ich Vincxs[7]) Hageländer Sagensammlung.

In Dänemark wird fleissig an der Registrierung des ungeheuren hsl. Materials gearbeitet, das der hochverdiente Forscher Tang Kristensen der Kopenhagener 'Folkemindesamling' übergeben hat. Nicht weniger als 2827 Märchen hat Kristensen, dessen bewunderungswürdige Sammlertätigkeit oben 15, 448 geschildert wurde, dem

---

1) W. J. Wintemberg, Alsatian witch stories (Journal of american folk-lore 20, 213—215).

2) O. Knoop, Volksmärchen aus der Provinz Posen 1 (Aus dem Posener Lande 3, 13—15. Lissa, Eulitz 1908).

3) O. Knoop, Die Prinzessin mit der Nadel im Kopf (Hess. Blätter f. Volkskunde 6, 73—77). — Polnische Märchen aus der Provinz Posen 1—8 (ebd. 6, 78—97). — Die Keule des Madej (Aus dem Posener Lande 2, 60f.).

4) W. Wisser, Alexander und Annlenore, ein Volksmärchen (Niedersachsen 13, 285—288. 324—326). — Gemeinnütziger Kalender für das Jahr Christi 1909 (Eutin, G. Struve) S. 41—50.

5) Abgedruckt von Martin, Jahrbuch f. Gesch. Elsass-Lothringens 18, 137. Ähnlich ist die 67. Historie im Eulenspiegel (Montanus, Schwankbücher S. 649 nr. 58. Aurbacher, Volksbüchlein 1879 1, 129), wo die alte Bäurin die auf ihrer Hochzeit gefundene Geldtasche behalten darf, weil Eulenspiegel nicht weiss, dass sie eben von neuem Hochzeit gehalten hat.

6) G. J. Boekenoogen, Nederlandsche sprookjes en vertelsels Nr. 97—117 (Volkskunde 19, 22—30. 61—67. 106—108). — Zu nr. 97 (19, 23), wo der Räuber seinem Opfer auf dessen Bitte ein paar Löcher in den Hut schiesst, vgl. oben 17, 334[1] und Guarna, Bellum grammaticale ed. Bolte 1908 S. *24 nr. 230. — 98 (19, 24) Sohn unerkannt ermordet, vgl. R. Köhler 3, 185. Blätter f. pomm. Volksk. 10, 20. — 100 (19, 26) Räuber als Frau verkleidet, s. Wickram, Werke 3, 384[2]. — 107 (19, 63) das mutige Mädchen im Beinhause, s. oben 16, 294 nr. 33. — 108 (19, 63) zwei Diebe auf dem Kirchhofe erschrecken Pastor und Küster, s. Wickram 3, 378 und Chauvin, Bibliogr. arabe 8, 107.

7) J. F. Vincx, Sagen, legenden, sprookjes en geschiedkundige bijdragen uit het Hageland; bloemlezing uit het tijdschrift 'De Hagelander' 1893—1901. Lier, J. Van In 1906. 309 S.

jütischen Landvolke abgelauscht und mit verschwindenden Ausnahmen selber zu Papier gebracht. Wie G. Christensen[1]) in einem Berichte hervorhebt, gibt K. den Ton und Ausdruck jedes Erzählers treu wieder, was um so schwieriger war, als er nicht stenographierte und jede Wiederholung eines Märchens kleine Verschiedenheiten im Vortrage aufweist. Nur ein Mann, der völlig mit dem Denken und Fühlen, wie mit der Mundart seiner Heimatgenossen vertraut war, konnte diese Fülle von Überlieferungen zusammenbringen. Die Vereinigung mit den über 1000 Nummern umfassenden hsl. Sammlungen Svend Grundtvigs und Jens Kamps gibt somit der Forschung über die dänischen Märchen eine ähnlich umfassende Grundlage, wie sie für die dänischen Volkslieder bereits existiert. — Über die märchenhaften Züge in den norwegischen Sagen, die mit Finmarken zusammenhängen, handelt ausführlich Moltke Moe[2]).

In England hat S. Morrison[3]) uns eine Version des Rumpelstilzchen (Grimm 55), die den Riesen Mollyndroat, d. i. Myl yn druaight, Druidenknecht nennt, aus der Insel Man, und Synge[4]) ein Märchen aus Arran, das die Stoffe von Shakespeares Cymbeline und Kaufmann von Venedig verbindet (gleich Campbell nr. 18; s. R. Köhler 1, 211), vorgeführt. Die seit langer Zeit vergriffene Verdeutschung irischer Elfenmärchen durch die Brüder Grimm ist von J. Rutz[5]) erneuert worden. Zwei Zigeunermärchen aus Wales und Blackpool veröffentlichte Samson[6]).

Frankreich. Über das nur wenige echte Märchen enthaltende Buch von A. Madelaine, Au bon vieux temps 1 (Caen 1907) ist oben S. 233 berichtet worden. In der Revue des traditions populaires[7]) finden wir wiederum verschiedene Märchen aus der Bretagne und andern Provinzen; darunter z. B. zwei Varianten des singenden Knochens, das Brüdermärchen, Drosselbart, Lieb wie das Salz, das Mädchen ohne Hände, den h. Julian; die Tradition[8]) bringt einige Schwänke aus der Normandie und Languedoc von Dummlingen und von dem Pfaffen, der Köpfe machen konnte (Wickram 3, 386 nr. 79).

Italienische Schwankmärchen und Tierfabeln begegnen uns in Pitrès Archivio[9]), darunter 24, 35 der Eulenspiegelschwank 'Danach es fällt' (oben 16, 305 nr. 45), 24, 81 der Wettlauf von Fuchs und Frosch, der Listensack der Katze,

---

1) G. Christensen, Evald Tang Kristensens eventyrsamling (Danske studier 1908, 53—55).

2) M. Moe, Eventyrlige sagn i den ældre historie (A. Helland, Norges land og folk 20, 2, 565—665. Kristiania 1907).

3) Sophia Morrison, The lazy wife, a Manx folk-tale (Folk-lore 19, 78—83).

4) Synge, The Aran islands. Dublin 1907.

5) Brüder Grimm, Irische Elfenmärchen, hsg. von J. Rutz. München, R. Piper & Co. 1906. CXXIII, 224 S. 3 Mk.

6) J. Samson, Welsh gypsy folk-tales nr. 2: The beautiful hill (Journal of the Gypsy-lore society n. ser. 1, 149—156). — The 'German Gypsies' at Blackpool (ebd. 1, 111—121).

7) E. Vaugeois, Contes et légendes de la Haute-Bretagne 68—71 (Revue des trad. pop. 22, 112—119). — F. Le Bihan, J. Frison u. a., Contes et légendes de la Basse-Bretagne 51—71 (ebd. 22, 22—29. 78—80. 132 f. 269—272. 310—314. 371—373. 403—407). — F. Petigny, Contes de la Beauce et du Perche 26 (ebd. 22, 326—326). — J. Filippi, Contes de l'île de Corse 7—11 (ebd. 22, 121—124. 321—323). — P. Sébillot, Moitié de coq (ebd. 22, 433—440).

8) G. Carnoy, Contes de Normandie (Tradition 21, 213—215). — A. Perbosc, Contes de la vallée du Lambon (ebd. 21, 193—205).

9) A. Balladoro, Novelline facete del popolo veronese (Archivio delle tradiz. popolari 24, 29—38). — P. Fabbri, Favole raccolte sui monti della Toscana (ebd. 24, 81—84).

das Missgeschick des Wolfes, der Schatz im Weinberge. — Zwei ungarische Cymbeline-Märchen weist Frau Rona-Sklarek[1]) nach (vgl. oben S. 228); wie Katona andeutet, gehen diese vielleicht auf die 1552 gedichtete ungarische Historie vom Helden Francisco und seiner Gemahlin zurück. — Eine amüsante Sammlung von 250 Schwänken der Zigeuner verdanken wir dem rührigen Forscher Krauss[2]), der leider seine Quellen nur summarisch verzeichnet. Grossenteils ist es internationales Gut, was hier die Zigeuner reproduzieren; vgl. z. B. S. 111 'Der h. Lebelang' mit Wickrams Rollwagenbüchlein nr. 43; 144 den verwandelten Esel mit R. Köhler 1, 507; 173 drei Wahrheiten über den Wolf mit Montanus, Schwankbücher S. 599; 202 dem Bauer fehlt ein Esel mit Frey, Gartengesellschaft 1895 S. 282.

Arabische und hinterindische Erzählungen hat uns wiederum der gelehrte Forscher Basset[3]) zugeführt. Aus Indien erhalten wir durch J. Hertel[4]) eine wertvolle Gabe. Der 1088 geborene Jaina-Mönch Hēmacandra hat neben grammatischen und asketischen Werken auch eine grosse Legendendichtung (vor 1173) abgefasst, deren Anhang, das Pariśiṣṭaparvan, das Leben der jinistischen Patriarchen ebenfalls im heroischen Versmass behandelt. Von diesem ziemlich genau zu datierenden Buch, das durch die Menge sagen- und märchenhafter Züge für die Geschichte der altindischen Erzählungsstoffe sehr wichtig ist, hat Hertel etwa die Hälfte, nämlich alles, was dem erwähnten Zwecke dienlich ist, in deutsche Prosa übertragen und durch eine Biographie Hēmacandras, eine Skizze der Jaina-Religion und sorgsame Parallelen-Nachweise erläutert. Wir finden hier die durch Rückert jedem geläufige Barlaamparabel vom Honigtropfen, eine Variante zur Gregoriuslegende (R. Köhler 2, 173), den Muschelbläser (oben 16, 260), den Neidischen, der beide Augen verliert, den Knabenkönig, das Giftmädchen, die verbrannten Wanzen (oben 16, 286), ja auch mehrere Episoden des unsern Lesern durch Hertels Verdeutschung (oben S. 70) vertrauten kaschmirischen Volksromans vom klugen Vezier: die Zeichenbotschaft, den Spangenraub und das Gottesurteil, ferner die empfindsame Königin und die undankbare Gattin. Hertels Arbeit eröffnet eine Bibliothek morgenländischer Erzählungen, von der wir nach einem so trefflichen Beginne viel Gutes erhoffen. — Weniger der Wissenschaft als der Unterhaltung soll eine von F. B. [Blei?] veranstaltete Lese indischer, chinesischer, japanischer, arabischer und anderer orientalischer Erzählungen und Gedichte[5]) dienen, die auf systematische Anordnung und literarhistorische Einführung verzichtet. Bei der Auswahl hat der Wunsch mitgewirkt, ausser unbestreitbar Schönem recht pikante Raritäten zu bieten; eigentliche Märchen fehlen; die beigefügten Illustrationen betonen den erotischen Charakter allzu aufdringlich und wären besser fort-

---

1) E. Rona-Sklarek, Cymbeline in Ungarn: Aschenhans, ein ungarisches Volksmärchen (Jahrbuch der deutschen Shakespeare-Gesellschaft 44, 118—125). — L. Katona, Zwei ungarische Cymbeline-Märchen und ihre nächsten Verwandten (Die Karpathen 1, 561 f.).

2) F. S. Krauss, Zigeunerhumor, 250 Schnurren, Schwänke und Märchen. Leipzig, Deutsche Verlagsactiengesellschaft 1907. XVI, 235 S. 2 Mk. (Der Volksmund 9—10).

3) R. Basset, Contes et légendes arabes 725—734 (Revue des trad. pop. 22, 69—72. 215—221). — Contes et légendes de l'Extrême-Orient 102—105 (ebd. 22, 124—126. 400).

4) Ausgewählte Erzählungen aus Hēmacandras Pariśiṣṭaparvan, deutsch mit Einleitung und Anmerkungen von Johannes Hertel. Leipzig, W. Heims 1908. XI, 272 S. (Bibliothek morgenländischer Erzähler 1).

5) Blühende Gärten des Ostens, 78 Erzählungen, Gedichte und Schwänke aus den Literaturen des Orients. Leipzig, J. Zeitler 1907. 238 S.

geblieben. — Aus der Gegenwart stammen die von O'Connor[1]) in Tibet aufgezeichneten 22 Volkserzählungen. Ich notiere darunter nr. 2 Tiger und Mensch (Grimm 72), 3 undankbarer Tiger (R. Köhler 1, 581), 4 Sohn des Betrügers mit einem Affen vertauscht (Frey, Gartengesellschaft S. 279), 13 Tiger erschreckt (Benfey, Pantschatantra 1, 505), 18 Beute dem Dieb abgelistet durch einzeln hingelegte Schuhe (R. Köhler 1, 210), 20 Schildkröte und Affe (Benfey 1, 426), 22 Doktor Allwissend und das tapfre Schneiderlein (Gr. 98. 20).

Von afrikanischen Erzählungen seien neben Colançons[2]) madagassischen, bereits bekannten Schwänken zuerst einige von Fräulein Lissauer[3]) gesammelte kabylische Stücke erwähnt; nr. 2 ist die treulose Mutter (R. Köhler 1, 304), nr. 3 die in des Mörders Hand in ein Menschenhaupt verwandelte Traube (R. Köhler 1, 155). Prietze[4]) teilt einige Haussa-Märchen mit, darunter die an Grimm 72 erinnernde Begegnung von Löwe und Mensch. Unter den Tiermärchen der Wapogoro in Hendles[5]) Grammatik hat nr. 8 einige Ähnlichkeit mit Grimm 23: Elefant und Stieglitz bewirten einander; der Elefant setzt seinen Fuss auf den Kochtopf, da strömt Fett heraus; als der Stieglitz dasselbe tut, verbrennt er. Die von Hoffmann[6]) veröffentlichten Märchen der Mossutho enthalten den Wettlauf von Schildkröte und Wildbock, bei dem die Eier der Schildkröte dem Gegner antworten, eine Version der zu Grimm 28 zitierten Ermordung Maschilwanes durch den Bruder, den Tausch zwischen Prinzess und Dienerin, den Hasen in der Löwenhaut, die Tötung der Frau des Menschenfressers u. a.

Proben aus den durch Herrnhuter Missionare aufgezeichneten Erzählungen der südamerikanischen Neger gibt Siebeck[7]). Die 1894 durch Boas publizierten Sagen der Indianer an der Oregonmündung untersucht Kohler[8]) auf ihre Stellung zur epischen Kunst, zum Geisterglauben, Zauberglauben, Totemismus und besonderen Märchenmotiven. Andere Arbeiten über die indianischen Traditionen sind im Journal of american folklore niedergelegt oder verzeichnet; ich erwähne davon nur Swantons[9]) Plan, eine Zusammenstellung sämtlicher ursprünglicher Mythen Amerikas in knapper oder ausführlicher Gestalt zu bewerkstelligen. — Um so grösseres Interesse erregen die in derselben Zeitschrift[10]) abgedruckten

---

1) W. F. O'Connor, Folk-tales from Tibet collected and translated. London, Hurst and Blackett 1906. VIII, 176 S.

2) M. Colançon, Légendes et contes de Madagascar 1—3 (Revue des trad. pop. 22, 145—163).

3) A. Lissauer, Vier kabylische Fabeln und Märchen (Zeitschrift f. Ethnologie 40, 529—535).

4) R. Prietze, Tiermärchen der Haussa (ebd. 39, 916—939).

5) J. Hendle, Die Sprache der Wapogoro, Deutsch-Ostafrika (Archiv für das Studium deutscher Kolonialsprachen 6, Berlin 1907. S. 55—72: Erzählungen). — Vgl. B. Struck, Eine Geschichte der Wanyaruanda (oben S. 188—191).

6) C. Hoffmann, Was der afrikanische Grossvater seinen Enkeln erzählt, Fabeln und Märchen aus Nord-Transvaal. Berlin, Buchh. der Berliner ev. Missionsgesellschaft [1907]. 66 S.

7) H. Siebeck, Buschnegermärchen aus Surinam (Hessische Bl. f. Volkskunde 7, 10—16).

8) J. Kohler, Märchen der Tschinuk (Studien zur vergleichenden Litgesch. 7, 385—389).

9) J. R. Swanton, A concordance of american myths (Journal of american folklore 20, 220—222).

10) B. L. Maxfield und W. H. Millington, Visayan folk-tales (ebd. 20, 89—103. 311—318). — F. Gardner, Tagalog folk-tales (ebd. 20, 104—116. 300—310). — A Filipino version of Aladdin (ebd. 20, 117 f.). — Clara K. Bayliss, Philippine folk-tales (ebd. 21, 46—53).

Märchen der Eingeborenen auf den Philippinen; denn hier treten uns viele wohlbekannte europäische Märchen- und Legendenstoffe entgegen, die grösstenteils durch spanische Vermittelung dahin gelangt sind: der Tierbräutigam verbunden mit dem Motiv der falschen Braut, den neidischen Schwestern oder dem Däumling, die Froschbraut, die Schwanjungfrau, die mit Hilfe des Enten-, Ratten- und Eberkönigs gelösten Aufgaben, der von Hund und Katze geholte und verlorene Ring, der Wettlauf von Schnecke und Hirsch, der gestiefelte Kater (hier ein hilfreicher Affe: 20, 108 und 311), Narrenstreiche, Tischlein deck dich, der vom jüngsten Sohne geholte Wundervogel, Ali Baba und die vierzig Räuber, Aladdin, der Zauberer und sein Lehrling, der unglückliche Liebhaber in verschiedenen Verwandlungen, zuletzt als Holzkästchen, Ferenand getrü (Grimm 126) u. a. — In den von Parkinson[1]) auf den Bismarck- und Salomoinseln eingeheimsten Überlieferungen endlich verdienen besondere Erwähnung die ätiologischen Sagen über Schildkröte, Papagei, Mondflecke usw. Die Kokosnüsse haben die Form eines Knabenschädels, weil die Palme aus einem solchen entsprossen ist.

Berlin. J. Bolte.

A. Deissmann, Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neu entdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt. Mit 59 Abbildungen im Text. Tübingen, I. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1908. X, 364 S. 8°. Mk. 12,60.

Die Vorstellungen, mit denen der Mann aus dem Volke wirtschaftet, fliessen in der Hauptsache aus drei Quellen: einmal aus den persönlichen Lebenserfahrungen, unmittelbaren Sinneseindrücken und oft recht mechanischen, kausalen Verknüpfungen dieser Elemente unter der Einwirkung von Berührung, Ähnlichkeit usw.; zweitens aus ererbten oder sonst erworbenen Erinnerungen an Persönlichkeiten und Tatsachen, wodurch schon ein Zusammenhang zwischen dem Einzelnen und der Geschichte hergestellt wird; endlich aus den ebenfalls überlieferten und durch eigene Erfahrung ausgebauten, seltener umgestalteten Gedankenkreisen, die ihn über das sinnlich Greifbare hinaus an eine übersinnliche Welt, über das Seiende hinweg auf das verweisen, was sein könnte oder sein sollte; da aber auch hier von eigentlicher Spekulation keine Rede sein kann, so sind diese religiösen und ethischen, auch wohl phantastisch-eudämonistischen Vorstellungen zum grössten Teile in historischen Tatsachen verankert; auf die christlichen Kulturvölker wirkte also vorzugsweise der historische Inhalt des Neuen Testaments und der sonstigen, altchristlichen Schriften (z. B. der Heiligenlegenden); dazu kamen die letzten Ausstrahlungen derjenigen Literatur, die etwa gleichzeitig und im Austausch mit dem Neuen Testament die Gemüter beherrschte und auf mancherlei Umwegen und mit vielfachen Umbildungen zu dem modernen Volk gelangt ist, (besonders die magische Literatur). Die unvergleichliche Bedeutung des Neuen Testaments und des ihm verwandten Schrifttums für die geistige Entwicklung gerade des westeuropäischen 'Volks' nötigt uns, nach den Bedingungen dieser Wirksamkeit zu fragen. Tatsächlich ist die Art und Weise, wie der Mann aus

---

1) R. Parkinson, Dreissig Jahre in der Südsee. Land und Leute, Sitten und Gebräuche im Bismarckarchipel und auf den deutschen Salomoinseln, hsg. von B. Ankermann (Stuttgart, Strecker u. Schröder 1907) S. 681—720: Sagen und Märchen.

dem Volke im alten Orient die Wirklichkeit auffasste und mit dem Übersinnlichen in Verbindung setzte, nicht so stark verschieden von der des modernen Bauern und Arbeiters (insbesondere bis etwa zum Beginn des 19. Jahrhunderts) als etwa die Weltanschauung eines Aristoteles von der eines modernen Denkers. Und so findet das Neue Testament bei der unteren und mittleren Schicht der modernen Kulturvölker immer wieder einen fruchtbaren Boden, den es freilich zum grossen Teil durch jahrhundertelange Erziehung hat schaffen helfen, in dem aber nun zahllose Keime frischen Lebens schlummern, die gerade von ihm zur Entfaltung gebracht werden wollen; das verwirklicht sich nicht vermöge des historische Wertes, sondern des unvergänglichen, menschlichen, echt volkstümlichen Gehalts der heiligen Schriften.

Diese frische Volkstümlichkeit des überwiegenden Teils der Schriften des Neuen Testaments nach Gehalt und Form wirklich im Prinzip anerkannt und nachgewiesen zu haben, ist das Verdienst der jüngsten Entwicklungsphase der historischen Theologie. So lange man in den Jesusreden des Johannesevangeliums 'Gedankenfortschritt', im Jacobusbrief Disposition, in den Episteln des Paulus bewusst dogmatische Belehrung suchte und ihre Form mit der literarischen Epistolographie usw. des Hellenismus in Verbindung setzte, kam man ihrem innersten Wesen und ihrer Wirkungskraft nicht bei. Die philologische Forschung hat diesen Bann gebrochen. Während man in der Sprache des Neuen Testaments noch bis vor kurzem entweder eine Entartung der hellenistischen Schriftsprache sah, oder das 'neutestamentliche Griechisch' mit seinem ungewohnten Wort- und Formenschatz als ein Erzeugnis eines engeren Kreises für seine besonderen Bedürfnisse betrachtete und die begriffs- und damit wortbildende Kraft des Christentumes pries, tritt jetzt das Neue Testament aus seiner bisherigen, sprachlichen und begrifflichen, sachlichen und religiösen Vereinzelung heraus; lernen wir doch die Sprache und Anschauungsweise der unteren und mittleren Schichten des Volkes in der grossen hellenistisch-römischen Kulturwelt immer besser kennen, aus der das Christentum herausgeboren ist; diese Sprache finden wir nicht in den Werken der Höhenliteratur und kaum in den Anspielungen der Komiker: sie tönt uns wieder aus Inschriften und Kritzeleien auf Grabsteinen und Wänden, aus Papyrusfetzen, worauf ein Lohnschreiber etwa im Auftrage eines einfachen Mannes einen Brief an dessen Frau schrieb und der Auftraggeber, ähnlich wie der Apostel Paulus, mit ungelenker Arbeiterhand eine persönliche Unterschrift mit einem Grusse anfügte, um den fernen Lieben noch etwas Unmittelbares von seiner Persönlichkeit zu geben; endlich finden wir sie auf den Scherben, dem Schreibgerät des kleinen Mannes, worauf er Rechnungen niederschrieb oder sich Steuerleistungen quittieren liess; auf Grund dieser, in den letzten Jahrzehnten in ungeahnter Fülle auftauchenden, unscheinbaren Dokumente endlich lässt sich eine wirkliche spätantike Volkskunde in Angriff nehmen; und von hier aus kann denn auch das Neue Testament, das in der Sprache des gemeinen Mannes zu ihm selber spricht, das Alltägliches in der Sprache des Marktes, Heiliges in der Redeweise der magischen Sprüche des Hellenismus behandelt, in seiner Eigenart und seiner Wirksamkeit erst recht beleuchtet werden. Es ist das grosse Verdienst von Deissmann, dass er die Ergebnisse der Ausgrabungen und Bearbeitungen des weitschichtigen Materials auf Grund eigener, langjähriger Einzelforschungen und unter den Eindrücken einer ausserordentlich ergiebigen Forschungsreise vom Frühjahr 1906 in einer reifen, klaren, auch dem gebildeten Laien verständlichen und von starkem Mitempfinden der religiösen Stimmungen des Urchristentums wohltuend erwärmten Darstellung uns vorgelegt hat. Er vergleicht sorgfältig den

Wortschatz des Neuen Testaments mit dem der neu eröffneten Urkunden; er lässt uns mit Hilfe sorgfältiger Reproduktion, Umschrift und Verdeutschung zahlreicher Privatbriefe in die Seele des hellenistischen Menschen tiefe Einblicke tun und offenbart dabei für den Schmerz eines verlorenen Sohnes soviel feines Verständnis, wie für die naive Frechheit eines ungeratenen Schlingels; er weist den Einfluss gewisser Vorstellungen des Volksrechts auf die religiöse Begriffsbildung des Paulus nach, zeigt die gegensätzliche Einwirkung des römischen Cäsarenkults auf die Vorstellungen von dem 'Herrn' und 'Gottessohn' Jesus Christus und weiss doch endlich das Eigenartige und Neue an der Predigt des Evangeliums hervorzuheben. Er findet es in der für eine so ausgeprägt polytheistische und in ihrer Vielgötterei verängstigte Zeit bedeutsamen Predigt des einen, lebendigen Gottes, in dem Kult des einen, lebendigen Jesus, in der Erwartung seiner zweiten Parusie und vor allem in dem unerbittlichen, sittlichen Ernst des Christentums, seiner frischen, sozialen Ethik. Das sind denn auch die Elemente, von denen die Bedeutung der Evangelien für das Volksleben der Neuzeit bedingt ist, und wie sie selbst die höchste und edelste Blüte volkstümlich-religiösen Empfindens der antiken Kulturwelt sind, so haben sie zugleich, bei der weltgeschichtlichen Bedeutung dieser Epoche, einen gewissermassen absoluten, humanen, über die zeitlichen und nationalen Grenzen hinausreichenden Wert. Und so besteht zwischen der neutestamentlichen Forschung und der Volkskunde älterer und neuerer Zeit ein befruchtendes Wechselverhältnis; hat doch Deissmann selbst von der antiken Volkskunde eine hohe Vorstellung: „Sie darf nicht eine Kuriositätensammlung sein, die uns unseren Kontrast zum Altertum emfinden lässt, sondern sie muss rekonstruierende Volkspsychologie sein, die uns unseren bleibenden Kontakt mit dem Altertum lehren wird" (293). Wie fruchtbar also die von Deissmann hier vorläufig zusammengefassten, mannigfach geförderten und in ihren Tendenzen geklärten Studien für eine schärfere Erfassung des Volkslebens in seinen Tiefen werden müssen, wie weit sie, um nur ein Beispiel zu nennen, die Bedingungen der Legendenbildung und Legendenfortpflanzung erklären helfen, davon soll hier nicht des weiteren die Rede sein.

Doch ist noch darauf hinzuweisen, dass einzelne Teilgebiete unseres Faches durch Deissmanns Buch reichlich gefördert werden; auf die sprachgeschichtlichen Kapitel wurde schon hingewiesen; die Aufnahme und Umschmelzung von Begriffen und Termini des römischen Cäsarenkults (Parusie-Advent, Epiphanie, Gottessohnschaft, Herr, König der Könige usw.) lehrt mit paradigmatischer Klarheit ähnliche Wandlungen verstehen; nicht bloss die eigentliche Geschichte der volkstümlichen Religionen, auch die Entwicklung der Heldensage kann von hier aus beleuchtet werden. Volkstümliche Fluch- und Segensformeln, ja Scheltreden wirken auf den biblischen Stil, ja, wie es scheint, auf die 'Lasterkataloge' der Paulinischen Briefe hinüber. Vor allem bedeutsam aber ist die Ausbeute der modernen Ausgrabungen und Einzelforschungen für die Geschichte der Magie; hier weist Deissmanns Buch mit seinen reichlichen Literaturangaben über den eigenen Rahmen hinaus. Der wichtigste Nachweis aber ist dieser, dass das Christentum nicht bloss der Magie feindselig gegenübergetreten ist, wie denn in Ephesos auf die Predigt des Paulus hin Zauberbücher in grossen Massen herbeigeschleppt und verbrannt wurden, Zauberbücher, von denen uns Deissmann reiche Proben gibt und erklärt; vielmehr hat z. B. die apokalyptische Literatur magische Kunstgriffe, wie die Zahlenspielereien, die Gematria des Heidentums mit verwendet (Offb. Joh. 13, 18); vor allem aber „gehört es mit zu den Kennzeichen der grossen Volkstümlichkeit Paulinischer Missionsmethode, wenn wir in den Paulusbriefen an mehreren Stellen

einen Gebrauch verwertet finden, der dem Volksempfinden besonders geläufig und verständlich ist, nämlich die technischen Wendungen und den Tonfall der magischen Sprache". Deissmann hat das an der Geschichte einzelner Formeln nachgewiesen; und diese vielfach gewiss überraschende Tatsache erklärt uns eine andere: neben und unter dem späteren, staatlich autorisierten Christentum liegt eine besondere Schicht religiöser Literatur, die unverfälschtes, heidnisches Magiertum um so reiner fortpflanzt, als die Kirche frühzeitig (etwa durch das Edictum Gelasianum) die Mischprodukte dieser apokryphen Schriften zurückwies, in denen fremde Elemente mit eigentlich christlichen verschmolzen wurden; sie erfuhren eine Neubelebung durch den Neuplatonismus der Renaissance und den Einfluss der grossen Naturphilosophen Deutschlands zur Zeit der Reformation; an Albertus Magnus, Paracelsus usw. knüpft die 'Geheimliteratur' an, die sich bei unserem Landvolke in merkwürdiger Entstellung erhält und so wenig auszurotten ist wie die Amulette, die Himmelsbriefe, Schusssegen und dergleichen. Was dieser Art von Literatur eine abergläubische Scheu sichert und den Glauben an ihre Wirksamkeit stärkt, ist gerade die Berührung ihrer seit uralter Zeit festgehaltenen, das Gemüt des einfachen Mannes fesselnden Anschauungs- und Ausdrucksweise mit den für eine ungebildete Phantasie immer so überaus anziehenden, mystischen Partien des Neuen Testaments. Da vereinigen sich zwei Ströme, die einst die gleiche Quelle gespeist hat und die nun einen so ganz verschiedenen Verlauf genommen haben; 'Sympathiebücher' und dergleichen empfangen eine höhere Beglaubigung durch die verwandte Sprache des Neuen Testaments, und das Bibelbuch selber wird oft genug mit einer Stimmung aufgeschlagen, die durch jene mystische Literatur zum guten Teil erzeugt oder doch genährt ist; so benutzt sie der Mann oder die Frau aus den unteren und mittleren Schichten der Bildung zu Weissagungszwecken, zu sanitärer und wirtschaftlicher Beratung usw. Wird man sich dieser Wechselwirkung bewusst, so fällt das reichste Licht auf die wunderbare Zwiespältigkeit jener religiösen Volksliteratur, an der die wissenschaftliche Volkskunde am wenigsten vorübergehen darf. Denn trotz des Kanons und trotz aller kirchlichen Kontrolle, ja späterhin zum grossen Teil unter dem Schutze der Kirche und unter der Teilnahme der volkstümlichen Elemente in der Geistlichkeit (die ja auch für das Volksschauspiel des Mittelalters hervorragend wirksam waren), hat „die Produktion von Volksliteratur im Christentum niemals wieder aufgehört. Sie geht oft als eine Art unterirdischen Schrifttums oder Winkel- und Konventikelschrifttums durch die Jahrhunderte, von dem ersten uns bekannten lateinischen Vulgärtexte, dem Kanon Muratori und den zahlreichen als apokryph gebrandmarkten Evangelien, Apostelgeschichten und Offenbarungen der Epigonen zu den Märtyrerbüchlein, Heiligenlegenden und Pilgerfahrten, und von den gedruckten Postillen, Tröstern und Traktaten bis zu der unübersehbaren Vielsprachigkeit der modernen Erbauungs- und Missionsliteratur" (S. 175).

Deissmann hat der historisch gerichteten Volkskunde teilweise neue Bahnen und Aufgaben zugewiesen, vor allem eine Fülle von Material an die Hand gegeben, einzelne Fragen gestellt und ihre Lösung unternommen; so wird denn sein vorzugsweise dem Theologen gewidmetes, inhaltreiches und methodisch klares, übrigens von der Verlagsbuchhandlung glänzend ausgestattetes Werk auch in unseren Kreisen dankbar willkommen geheissen werden.

Heidelberg. Robert Petsch.

Troels-Lund, Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten. Autorisierte, vom Verf. durchgesehene Übersetzung von Leo Bloch. 3. Auflage. Leipzig, B. G. Teubner, 1908. V, 286 S., geb. 5 Mk.

Troels-Lunds schönes Buch hat es in Keplers Vaterland zu nicht geringerem Ansehen gebracht als in dem Tycho de Brahes. Die eigentümliche Verbindung poetischer Auffassung mit wissenschaftlicher Vertiefung ist die ausreichende Ursache dieses Erfolges. Uns scheint ja gelegentlich die Verbindungslinie zwischen Klima und Weltanschauung oder Weltanschauung und Moral zu rasch gezogen. Die Inder haben wohl nie historischen Sinn besessen; sollte er (S. 43) nur in der Hitze verdorrt sein? Aber er erfror auch bei den Eskimos! Die schöne Schilderung, wie im Orient „alle Menschen zusammengeschart“ standen, „Kopf an Kopf, ein Wüstenmeer von Gesichtern, soweit das Auge reichte, ein ebener Kreis, wo auch nicht der Mensch, der sich für andere opferte, sonderlich hervorragte“ (S. 123), nimmt doch wohl symbolische Münze für bares Geld und vergisst den Kultus des Märtyrers Ali. Aber je näher wir der Gegenwart kommen, desto mehr weicht die wissenschaftliche Astrologie, die aus der Konstellation die irdischen Tatsachen ableitet, einer psychologischen Entwicklung, z. B. der Mondmythologie des 16. Jahrhunderts (ach! sie war harmlos neben der des 20.). Hier wird der Verf. auch vorsichtiger im Abgrenzen der Epochen (S. 231. 243); hier tritt er, etwas skeptisch und doch nicht ohne geheimes Vertrauen, in die Weltanschauung der Gegenwart ein.

Berlin. Richard M. Meyer.

Svante Arrhenius, Die Vorstellung vom Weltgebäude im Wandel der Zeiten. Das Werden der Welten, Neue Folge. Leipzig, Akadem. Verlagsgesellschaft 1908. XI, 191 S., geb. 6 Mk.

Wie einst der Priester, so 'schafft' heut der Naturforscher die Vorstellung vom Weltgebäude, wenn auch der demiurgische Untertitel 'Das Werden der Welt, Neue Folge' nicht ganz so grossartig gemeint ist, wie es klingt. Der berühmte Chemiker und Astrophysiker sucht in den alten Sagen und Mythen Berührung mit modernen Theorien auf: die besonders hochgepriesene der Edda erinnert ihn an neuere Lehren vom Kältetod (S. 40), was W. Jordan mit Hochfreude vernommen hätte; oder Kants Anschauung vergleicht er (S. 102), etwa in Gomperz's Weise, mit der des Anaximandros. Ich habe vor kurzem (im Anschluss an den Anhang von Rud. Wagners alter Streitschrift 'Der Kampf um die Seele') ähnliche Vergleichungen alter und neuer, volkstümlicher und wissenschaftlicher Kosmologie vorgenommen; allerdings aber in entgegengesetzter Tendenz: nicht um die Wahrheit in den alten Mythen, sondern um die Mythologie in den modernen Wahrheiten aufzudecken.

Indes, die Auslegung bleibt ja in jedem Fall Privatsache. Arrhenius' Buch liefert ihr jedenfalls reichhaltiges, wohlgeordnetes Material, das bis zu den kühnsten Fragen der wissenschaftlichen Eschatologie und der eschatologischen Wissenschaft führt, ist doch in der letzteren seit Clausius Arrhenius der gefeiertste Meister. C'est du nord que nous vient la lumière — auch dem banausischen Empiriker, der seine Lampe dem Nordlicht vorzieht, haben der Däne und der Schwede vieles zu sagen und gutes.

Berlin. Richard M. Meyer.

Karl Wehrhan, Die Sage. (Handbücher zur Volkskunde, Bd. I.) Leipzig, Wilhelm Heims, 1908. VIII, 162 S. 8°. 2 Mk.

Die vorliegende Schrift gehört zu den Büchern, denen man alsbald anmerkt, dass es ihrem Verfasser an einer gründlichen, wissenschaftlichen Bildung auf dem Gebiet, wofür er als Lehrer auftritt, mangelt. Gleich auf den ersten Seiten wird uns unter Aufgebot vieler billiger Zitate vorgetragen, dass Sage vom Verbum sagen abgeleitet sei und u. a. eine Kunde von etwas bedeute. „Danach ist die Sage eine Kunde von Ereignissen der Vergangenheit, welche einer historischen Beglaubigung entbehrt.“ Natürlich ist sie keine Kunde, d. h. Kenntnis, sondern ein Bericht, eine Erzählung, und nicht dieser Bericht entbehrt der historischen Beglaubigung — denn er existiert ja, und oft schon recht lange! —, sondern ganz oder zum Teil die Ereignisse, von denen er meldet. Über dies Verhältnis von Geschichte und Sage ergeht sich der Verfasser später — er disponiert nicht gut — noch einmal in vielen Vergleichen, und wir lernen dort u. a., dass die Sage auf den eigentlichen Geschichtsunterricht vorbereite und die Ansätze geistigen Lebens eines Volkes gebe. „Ein geistig totes Volk dichtet keine Sagen“. Falsch ist, dass der Sage „nichts zu wundersam“ sei: sie geht in dieser Hinsicht durchaus nicht so weit wie das Märchen. Von der Heldensage redet der Verfasser zwar, aber nur ganz obenhin. Die Werke von Mone, Müllenhoff, Symons, Jiriczek werden trotz der massenhaften Literaturangaben nicht genannt, Wilhelm Grimms Heldensage hat wenigstens ein Zitat hergegeben. Dagegen kennt der Verfasser humoristische Anekdoten von Siegfried und Hermann dem Cherusker (S. 12), die er leider nicht erzählt, und nennt — nein, diese Stelle (S. 13 f.) muss ich ganz hersetzen: „Wie der Efeu mit Vorliebe an hohem Gemäuer emporrankt und dieses in frisches Grün einkränzt, wie die glänzende Wolke . . ., wie die schon längst verschwundene Sonne . . ., so klammert sich die Sage gern an hervorragende menschliche Grössen, umgibt sie mit grünender, lebender Poesie, stellt sie uns in geheimnisvollem blauen Sagenduft dar und lässt den das Volk bezaubernden Glanz ihres irdischen Daseins noch in satten Farben schimmern, wenn sie selbst auch schon lange, lange dem Leben entsagt haben. Sollen wir Namen nennen? Nur einige als Beispiel: Armin . . .“ Das ist schon nicht mehr „blauer Sagenduft“, sondern blauer Dunst, oder der Verfasser durfte, wie er in einem anderen seiner verschwenderisch ausgestreuten Bilder schön sagt (S. 12), „in den abgesperrten Teil des königlichen Parkes einen gern geworfenen Blick tun“ und erschauen, was anderen Augen versagt ist. So weiss er auch S. 55 f. nach „einer alten Chronik“ packend zu erzählen, dass „all die alten Sagen und Lieder der deutschen Volksstämme“, die Karl der Grosse „durch seine Schreibermönche“ hatte niederschreiben und sammeln lassen, „der Feuerkreis von Wodans wildem Heer“ ergriffen und verbrannt habe. „Wir wissen allerdings, dass Ludwig der Fromme der Wodan war, der die alten Sachsensagen zu heidnisch fand und sie dem Feuertode übergab“. Soll „wir“ pluralis majestaticus sein, so bin ich einverstanden. Denn, um der phantastischen Form der Nachricht zu geschweigen, andere Leute als Herr Wehrhan wissen nichts von einem Verbrennen der carmina gentilia, wohl aber, dass an der bekannten Theganstelle von lateinischen Dichtungen des Altertums die Rede ist (Braune Beitr. 21, 5 ff. 251 f.). Aber was ist von einem Autor zu erwarten, der fortwährend von nordischen Sagen spricht, wo es sich um Mythen handelt; der es fertig bringt, niederzuschreiben „Schon die älteste Sage unseres Volkes erzählt von der Weltesche Yggdrasil“ und auf derselben Seite 90 „Der Wald selbst gilt als lebendes Wesen, daher die weit-

verbreitete . . . Sage vom wandelnden Walde“; der uns belehrt (S. 92), „dass sich nicht nur bei den Deutschen, sondern auch bei andern Völkern, eine unter dem Namen Tierepos vereinigte Sammlung von allerhand Tierfabeln findet“; dessen Vertrautheit mit der Edda — oder den Edden? — die Wendung „die Bücher der altnordischen Edda in einigen Gedichten“ (S. 87) beleuchtet.

Oberflächlich wie seine Kenntnisse sind auch meist die Erörterungen des Verf. über Wesen und Inhalt der Sagen, die etwa die Hälfte des Buches einnehmen. Die Literatur findet man mehrfach nicht am richtigen Platze, oder es fehlt Wichtiges. So z. B. Friedr. Panzers klare und warme Schrift „Märchen, Sage und Dichtung“, bei der Tellsage Crome, Das Markuskreuz vom Göttinger Leinebusch, die Literatur zu den Flutsagen nach Andree (S. 38), Literatur zur Schwanrittersage. Vom Tannhäuser ist überhaupt nicht die Rede. Bei der Loreleisage vermisse ich Laistner, bei den drei Schicksalsfrauen Weinhold. Literatur über die Zwerge mangelt ganz. Beim Wald und dem Feldbau ist gar Mannhardt nicht genannt, bei den Pflanzen weder Söhns noch Dähnhardt, bei den Tieren nicht de Gubernatis, auch verrät der Verf. keine Kenntnis der Physiologi und der dazu gehörigen Untersuchungen. Trotzdem sind die Literaturangaben noch das Beste an Wehrhans Buch, obwohl aus dem grossen Verzeichnis S. 108—162 die unzulänglichen Angaben über fremdsprachliche und aussereuropäische Länder besser weggeblieben wären und man auch für deutschredende schnell Nachträge geben kann. Der Verf. verweist wohl auf Gröbers Grundriss, aber nicht, wenn ich nichts übersah, auf die einschlägigen Abschnitte im Paulschen. Verglichen habe ich die beiden Werke nicht. So viel Gutes bringen jedenfalls die katalogisierenden Teile des Wehrhanschen Buches nicht, dass dadurch die Mängel der darstellenden aufgewogen würden, und dass es laut Vorwort „das für weitere Kreise Wissenswerteste aus dem reichen Schatze der deutschen Volkssage nach ihrem tieferen Inhalt und ihrer inneren Bedeutung bringe“, kann ich durchaus nicht finden.

Berlin. Max Roediger.

Friedrich Kluge, Bunte Blätter, kulturgeschichtliche Vorträge und Aufsätze. Freiburg, J. Bielefeld 1908. 3 Bl., 213 S. mit einer Karte. 6 Mk.

Den 23 hier vereinigten kleinen und grösseren Aufsätzen aus den Jahren 1892—1908 ist fast sämtlich die Neigung gemeinsam, vom Standpunkte des Sprachforschers auf kulturgeschichtliche Probleme einzugehen. Bisweilen sind es einzelne Worte wie Ostern, Tuisco und Mannus, Schwindler, Birkenrinde, in deren Ursprung oder zeitweisen Gebrauch hineingeleuchtet wird; bisweilen untersucht K. ganze Wortgruppen wie die Hundenamen, die ein Wasser bezeichnen, die Ortsnamen auf -ingen, die Notschreie (Feurio u. ä.), rotwelsche Zahlworte; abgerundetere Bilder liefern die sehr lesenswerten Vorträge über die Sprache Shakespeares (1892) und über die sprachgeschichtliche Stellung Schillers (1905), der Bericht über das Schweizerische Idiotikon (1907), die kleineren Artikel über die orientalische Heimat der Brieftaube und das Alter des künstlichen Eises. Den Sagenforscher muss insbesondere der lehrreiche, durch die neuesten Faustarbeiten keineswegs antiquierte Aufsatz vom geschichtlichen Doktor Faust (1896) und die an Gaston Paris anknüpfende Arbeit über den Venusberg (1898) interessieren; hierbei werden die von Dübi oben 17, 250 besprochenen italienischen Sibyllenberge bei Norcia durch eine besondere Karte vergegenwärtigt und für neuere Literatur auf Golther

(Tannhäuser in Sage und Dichtung des Mittelalters und der neuen Zeit. Walhalla 3, 15—67. 1907) verwiesen. Die Geschichte des Studententums endlich betrifft ein Beitrag über die fahrenden Schüler des 15. bis 16. Jahrhunderts, der namentlich ihre Tätigkeit als Schwarzkünstler und Quacksalber hervorhebt, das in den Altdeutschen Wäldern mitgeteilte Gedicht Johanns von Nürnberg (vielmehr Amberg, wie ich gelegentlich darlegen werde) 'de vita vagorum' abdruckt, aber Spiegels einschlägige Programme von 1902 und 1904 ignoriert. Ebendahin gehört der Nachweis über den häufigen Gebrauch des Johannes-Evangeliums oder vielmehr seiner Anfangsworte als Amulet, der auf einen Zauberspruch zurückgeführte studentische Biersalamander und das in Goethes Faust erwähnte Bierspiel 'Wir wollen einen Papst erwählen'. Wenn nach S. 106 bei dieser Wahlzeremonie das Zahlenlied 'O lector lectorum, dic mihi, quid est unum' gesungen wurde, so sei hier die an die oben 11, 394 und 13, 86 gelieferten Nachweise erinnert; schon 1617 wird in einer Komödie Kielmanns das gleiche Lied beim Umzuge des Papstes angestimmt. J. Bolte.

Deutsches Leben der Vergangenheit in Bildern. Ein Atlas mit 1760 Nachbildungen alter Kupfer und Holzschnitte aus dem 15. bis 18. Jahrhundert, mit Einführung von H. Kienzle, hsg. von Eugen Diederichs, Bd. 2. Jena, E. Diederichs 1908. S. 269—541 S. fol. Beide Bände 40 Mk.

Rasch ist der oben S. 119 angezeigten ersten Hälfte des trefflichen Bilderwerkes die zweite gefolgt, deren 848 gut ausgewählte Stiche auch den Kennern dieses Gebietes manches Neue bringen werden. Der Band führt uns vom Beginne des dreissigjährigen Krieges bis zum Ausgange des 18. Jahrhunderts und zeigt in drei grossen Gruppen die Volkssitten (Kriegsleben, Sittenbilder von Teniers, Ostade, Rembrand, Geselligkeit, Hinrichtungen, fahrende Leute), das öffentliche Leben in Kunst, Lustbarkeiten, Gartenanlagen, Strassenbildern, höfischen Festen und Jagden und endlich die Rokokoperiode mit ihren Gebäuden, Gärten, Aufzügen, Trachten bis zu den anheimelnden Sittenschilderungen Nilsons, Chodowieckis und ihrer Zeitgenossen. Neben den treuen Kopien des wirklichen Lebens treten uns auch hier satirische Personifikationen entgegen, die teils der Phantasie früherer Jahrhunderte entsprungen, teils neueren Datums sind. Zu jenen gehört der Niemand Pieter Breughels (nr. 1012), die männlichen und weiblichen Altersstufen Altzenbachs (nr. 1093 f.; vgl. oben 16, 30), das Narrenschneiden (nr. 1056. 1058) und die verwandte Operation des in der Stirn sitzenden Kei (nr. 1055; vgl. Maeterlinck, Le genre satirique 1907 p. 273 f.), der geldspendende Eselreiter (1137; vgl. Zs. f. deutsches Altert. 48, 54), der König von Schlaraffenland (1115; vgl. Müller-Fraureuth, Lügendichtungen 1881 S. 96. Tijdschr. voor nederl. Taalkunde 13, 187), der Kunsteingiesser mit dem wunderbaren Trichter (919. Bolte-Seelmann, Niederdeutsche Schauspiele S. *36), die listige Dame mit den drei Liebhabern (1099. 1101; vgl. R. Köhler, Kl. Schriften 2, 473). Bereits von Hans Sachs behandelt ist der Schwank von den sieben tapferen Schwaben (952. Oben 4, 435. Keller, Die Schwaben in der Geschichte des Volkshumors S. 304), die neun Häute der Weiber (1105. Oben 11, 258), die auf Bäumen wachsenden Mädchen (1053. H. Sachs, Fabeln 1, 111. 2, XII) und die gleich Vögeln eingefangenen Liebhaber (1103. 1104. H. Sachs 1, nr. 25. 38), wenngleich das Motiv hier etwas verändert erscheint. Jüngerer Zeit gehören dagegen an der heulende Seckel (953. Zs. f. d. Alt. 48, 56),

der tote Kredit (1108), der Bartkram (1148), der Irrgarten der Liebe (1097), der Männerbefehlich (1095. Oben 15, 41), das Abc der Ehe (1096), der Hanrei als Hahnreiter (1106. Oben 12, 86), die umgeschmiedeten Weiberköpfe (1098. Jahrbuch f. Gesch. Elsass-Lothr. 13, 166). — Für die Literarhistoriker ist der vorliegende Band weniger ergiebig als der erste; doch finden wir Flugblätter vom bayrischen Hiesel (1215), zwei Bilderrätsel in historischen Gedichten vom Jahre 1622 und 1637 (930. 1428), Porträts des Claus Narr, der Nürnberger Spruchsprecher M. Springenklee und W. Weber (1234 f.) und der Schauspieler Chr. Janetschky und Kilian Brustfleck (1223 f.), Abbildungen von verschiedenen Bühnen (974. 1077. 1298. 1566. 1754) und von dem bei Bolte, Das Danziger Theater 1895 S. 123 beschriebenen Umzuge der Danziger Tischler im Jahre 1670 (1326). Ein Generalregister über das gewaltige Material, das in diesem schönen Bilderwerke und in den zwölf im gleichen Verlage erschienenen Monographien zur deutschen Kulturgeschichte aufgespeichert liegt, soll in einem besonderen Bande erscheinen.

Berlin. J. Bolte.

Paul Sébillot, Le paganisme contemporain chez les peuples celto-latins. Paris, O. Doin 1908. XXVI, 378 S. 8°. (Bibliothèque d'anthropologie, dir. G. Papillault 2, 29.)

Das handliche Buch bietet eine Ergänzung zu dem ausgezeichneten vierbändigen Werke 'Le folk-lore de France' (oben S. 118), in dem Sébillot die französischen Volksmeinungen über Himmel, Erde, Wasser, Tiere, Bauten und geschichtliche Personen eingehend dargestellt hatte. Von den drei Hauptteilen: Menschenleben, Haus und Landbau, Naturkräfte, scheinen sich zwar der letzte und teilweise auch der zweite mit der Aufgabe jenes grösseren Werkes zu decken; aber bald gewahrt man, dass der Vf. nicht nur in der gedrängten Darstellung und in der Anordnuug abweicht, sondern auch über die Grenzen Frankreichs hinausschreitet und den heimischen abergläubischen Meinungen reiche Parallelen aus Schottland, Irland, Spanien und Italien zur Seite stellt. Auch deutscher Aberglaube wird öfter aus Grimms Mythologie, aus Thorpe und der Revue des traditions populaires zitiert, dagegen scheint dem Vf. Wuttkes in Anlage und Ausführung vielfach verwandtes Buch unbekannt geblieben zu sein. Sébillot handelt im ersten Teile von den Bräuchen bei Schwangerschaft, Geburt, Kindheit, Liebe und Ehe, Krankheit und Tod, im zweiten von Haus- und Schiffbau, Haustieren, Feld- und Gartenbau, im dritten von Gestirnen, Wetter, Wasser und Erde und belegt seine knappen tatsächlichen Angaben überall aus den Quellen. Einige allgemeinere Folgerungen zieht er in seiner Schlussbetrachtung (§§ 117—125); die Hauptursache für das Fortleben der alten heidnischen Bräuche sieht er in dem Wunsche, Heilung in Krankheiten zu erhalten oder Liebe und Nachkommenschaft zu gewinnen; die den Steinen, Bäumen, Quellen dargebrachte Verehrung beruht auf dem Glauben an ihre Beseelung, die Steinverehrung erscheint vorzugsweise in den keltischen Gegenden von Frankreich und England; spärlich und unsicher sind die Reste antiker Götternamen und die angeblichen Spuren des Totemismus. — Wenn dabei Sébillot die Wurzeln des heutigen Aberglaubens ausschliesslich in der vorchristlichen Zeit sucht, so darf man vielleicht fragen, ob er nicht den Einfluss der mittelalterlichen Geistlichkeit, den die Besegnungen und Zauberformeln so vielfach verraten, ebenfalls hätte in Betracht ziehen sollen; indes hat er einige heidnische Bräuche in der Kirche in § 111—116 und 121 besprochen und jene Ausschliessung

offenbar mit Vorbedacht vollzogen. Auf andere Einzelheiten, wie die Verlobung durch in den Mund Spucken (§ 34) oder die Abkürzung des Todeskampfes (§ 51), einzugehen verbietet der Raum. Dankbar begrüssen wir in dem übersichtlich vor uns ausgebreiteten Material über den Aberglauben Westeuropas und dem beigegebenen Sachregister eine tüchtige Vorarbeit zu dem neuerdings aufgetauchten Plane einer europäischen Volkskunde. J. Bolte.

Fritz Pradel, Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters, hsg. und erklärt. Giessen, A. Töpelmann 1907. VIII, 151 S. 4 Mk. (= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, hsg. von A. Dieterich und R. Wünsch 3, S. 253—403).

Aus zwei um 1500 entstandenen Hss., die Prof. Kroll in Venedig kopiert hat, erhalten wir hier ein für die Geschichte des Volksaberglaubens recht wichtiges Material, nämlich eine Reihe von Gebeten und Rezepten in griechischer und italienischer Sprache, die offenbar von Geistlichen des 15. Jahrhunderts in Kreta und Süditalien bei ihrer medizinischen Tätigkeit benutzt wurden. Wir finden darin vielfach dieselben Anschauungen wie in den Segen des deutschen Mittelalters: 72 Krankheiten (S. 74), die Heilkraft des Namens Gottes (S. 41), des Kreuzes Christi (S. 52. 101), den Jordansegen (S. 49), die schmerzlose Geburt Mariä (S. 53), vor allem die epische Segensform, die einen früheren Fall siegreicher Vertreibung einer Krankheit durch Christus oder einen Heiligen als Gewähr der gegenwärtigen Heilung berichtet. Während aber in derartigen bei R. Köhler, Kl. Schriften 3, 544 zusammengestellten Segen wider Zahnschmerz Petrus (Apollonia, Jost, Job), auf einem Stein sitzend, dem Herrn sein Leid klagt, begegnet hier (S. 15. 93) der personifizierte Dämon Hemikranon mit seinen Genossen dem Heiland und wird von ihm zur Rede gestellt und ins Gebirge gebannt. Auch andere Dämonen treten auf, die brustlose Abyza, die sich noch vierzig anderer Namen rühmt, der Schwarze, die dreigestaltige Schlange u. a., und ihnen gegenüber zahlreiche Engel, deren Ursprung teils im griechischen Volksglauben wurzelt, teils orientalischem, durch die Gnostiker vermitteltem Einflusse zuzuschreiben ist. Der Herausgeber hat sich nicht bloss durch sprachliche Erklärungen unter dem Texte, sondern auch durch umfängliche sachliche Erläuterungen (S. 38—131) ein Verdienst um den Leser erworben, in denen er systematisch über die angerufenen Nothelfer, die Krankheiten und anderen Nöte (Gefahren der Gärten und der Seidenraupen), die Medikamente und magischen Gebräuche handelt und dazu ein reiches Vergleichungsmaterial heranzieht. Zu dem Stechorakel (S. 70) vgl. noch Wickram, Werke 4, 287 und ZfdA. 18, 81. 291, zu den 72 Gottesnamen (S. 74) oben 13, 444. 14, 408. 436. J. Bolte.

Karl Böckenhoff, Speisesatzungen mosaischer Art in mittelalterlichen Kirchenrechtsquellen des Morgen- und Abendlandes. Münster i. W., Aschendorffsche Buchhandlung 1907. VIII, 128 S. 8°. 2,50 Mk.

Die vorliegende Arbeit ist eine Art Fortsetzung der Schrift des Verfassers über 'Das apostolische Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten' (Paderborn 1903). Sie wendet sich in erster Reihe an Kirchenrechtler und Religionsforscher, enthält aber auch vielerlei, was für die Kulturgeschichte und Volkskunde von Interesse ist. Wer sich mit der Geschichte des Nahrungswesens beschäftigt,

wird die übersichtlich geordneten und kundig interpretierten Nachweise des gelehrten Verfassers nicht übersehen dürfen. Auch für die Geschichte des Aberglaubens bietet das Buch (namentlich S. 114ff.) schätzbares Material, das sich freilich durch Heranziehung der 'Physica' und der 'Causae et curae' Hildegards von Bingen, des 'Buchs der Natur' von Konrad von Megenberg und ähnlicher Schriften beträchtlich vermehren liesse. Von neueren Werken hätten insbesondere die stoffreichen Untersuchungen von Hermann L. Strack 'Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit' (5. Aufl. München 1900) und von Julius von Negelein 'Das Pferd im arischen Altertum' (Königsberg 1903, siehe oben 14, 121f.) noch manche Ausbeute geliefert. — Ein ausgezeichnetes Register erleichtert den Gebrauch des wertvollen Buches.

Berlin. Hermann Michel.

Berichtigung zu S. 228f.

Herr Professor L. Katona macht mich darauf aufmerksam, dass die sehr dankenswerte Zusammenstellung sämtlicher ungarischer Varianten zu den von Berze Nagy gesammelten ungarischen Volksmärchen (Budapest 1907) nicht von ihm selber herrührt, wie ich auf Grund des Titelblattes annahm, sondern von Herrn Berze Nagy. Herr Katona hat nur die ausländischen Parallelen beigesteuert.

Elisabet Rona-Sklarek.

Notizen.

W. G. Bek, Survivals of old marriage-customs among the Low Germans of West Missouri (Journal of american folk-lore 21, 60—67). — Enthält vier gereimte Hochzeitsbittersprüche der deutschen Ansiedler im westlichen Missouri, die grösstenteils aus Hannover stammen. Die Mundart ist im Gegensatz zu den oben S. 99 mitgeteilten Sprüchen durchaus hochdeutsch.

Berliner Kalender für 1909, hsg. vom Verein für die Geschichte Berlins. Berlin, M. Oldenbourg. 1 Mk. — Unsern Berliner Mitgliedern sei dies von G. Voss redigierte und von dem kürzlich verstorbenen Georg Barlösius mit trefflichen Zeichnungen in Zweifarbendruck geschmückte Bändchen warm empfohlen. Von der mittelalterlichen Vergangenheit der Stadt mit der Gerichtslaube und dem Totentanz, den Bauten der Rokokozeit, dem stillen Strassenleben der Biedermeierperiode und der geräuschvollen Gegenwart eröffnet es durch Wort und Bild anschauliche Vorstellungen.

F. Heinemann, Bibliographie der schweizerischen Landeskunde V 5: Kulturgeschichte und Volkskunde, Heft 2, 1: Inquisition, Intoleranz, Exkommunikation, Interdikt, Index, Zensur. Bern, K. J. Wyss 1908. XXI, 216 S. — Auch dieser Fascikel der oben S. 232 begrüssten vortrefflichen Grundlage einer schweizerischen Kulturgeschichte reicht weit in die Geschichte der Nachbarländer hinein, vgl. z. B. die Religionsverfolgungen und die Geschichte der in der Schweiz sich aufhaltenden Flüchtlinge und die Hus-Bibliographie.

K. Jaisle, Die Dioskuren als Retter zur See bei Griechen und Römern und ihr Fortleben in christlichen Legenden. Diss. Tübingen, Heckenhauer 1907. XII, 74 S. 8°. — Aus einer chronologisch geordneten Sammlung der Zeugnisse folgert J., dass die Verehrung der auch bei andern idg. Nationen nachweisbaren göttlichen Brüder als Helfer in Meeresnot zuerst bei den Griechen im 6. Jahrhundert v. Chr. erscheint und bei den Römern noch im 5. Jahrhundert n. Chr. lebendig war, dass sie sich als zwei Flammen zeigten, während Helena als eine Flamme (Kugelblitz?) auftrat, dass sie in hellenistischer Zeit mit den Kabiren vermischt wurden und in christlichen Legenden fortlebten (Petrus und Paulus als Retter der Seefahrer, Kastor von Koblenz, Polyeuctus, Policetus; dagegen geht Phokas von Sinope auf den antiken Priapus zurück), und dass der Name St. Elmsfeuer von dem Nothelfer St. Erasmus von Formiae herstammt.

Walter Keller, Das toskanische Volkslied, ein Beitrag zur Charakteristik der italienischen Volksdichtung. Baseler Diss. Basel, Werner-Riehm 1908. 136 S. — K. sucht Tigris vor 50 Jahren erschienene Charakteristik des toskanischen Volksliedes durch eine zutreffendere zu ersetzen. Wie Nigra zuerst erkannte und K. durch eine Karte veranschaulicht, sind in Oberitalien vorwiegend epische, in Mittel- und Süditalien lyrische Lieder heimisch. Während die Quellen jener beiden Ströme in Piemont und Sizilien entspringen, zeigt die Toskana deren Mischung; ausser den Liebesliedern, die Tommaseos und Tigris Sammlungen füllen, gibts Balladen (bei Giannini, Canti pop. della montagna lucchese 1889 p. 148 z. B. die französische vom Tambur, von der oben 15, 99. 337. 16, 86 die Rede war), historisch-politische u. a. Lieder (Übersicht auf S. 35). Sehr eingehend und umsichtig behandelt dann K., der selber in Tereglio bei Lucca Volkslieder gesammelt und deren Melodien aufgezeichnet hat, das lyrische Liebeslied: die Art des Vortrags, den Wechselgesang, die Formen des Rispetto, Stornello, das er mit Giannini gegen Schuchardt und D'Ancona als einen Ausläufer des Rispetto oder Strambotto erklärt, und des Ritornello, die Schilderung der weiblichen Schönheit und alle Stufen der Liebesverhältnisse von der ersten Erklärung bis zum 'zypressendunklen Schluss', um endlich auf besondere Züge wie die Veränderung von Kunstliedern im Volksmunde, die Umschreibung der Begriffe Niemals und Unendlich, die stehenden Beiwörter, die Naturbeseelung, den Fatalismus, die Zartheit in erotischen Dingen hinzuweisen. Die frisch geschriebene Arbeit ergänzt in glücklicher Weise mehrfach die Darstellungen italienischer Forscher.

H. Lemcke, Der hochdeutsche Eulenspiegel. Diss. von Freiburg i. B. Bonn, C. Georgi 1908. 79 S. — Das nd. Original des Volksbuches vom Eulenspiegel ist bekanntlich verloren. Die älteste bekannte Fassung ist eine 1515 zu Strassburg gedruckte hd. Übersetzung, die Lappenberg 1854 auf Grund einer Bemerkung Martin Butzers vom Jahre 1521 dem Franziskaner Murner zuschrieb. L. bestreitet diese auch schon von andern verworfene Zuweisung und erklärt auf Grund sorgfältiger Vergleichung des Wortschatzes den Barfüssermönch Joh. Pauli für den Übersetzer. Da Pauli sich damals in Strassburg aufhielt und in 'Schimpf und Ernst' wiederholt den Ulenspiegel zitiert, gewinnt jene Vermutung hohe Wahrscheinlichkeit.

O. Meisinger, Wörterbuch der Rappenauer Mundart, nebst einer Volkskunde von Rappenau. Dortmund, F. W. Ruhfus 1906. 235 S. — Schon 1901 hat M. eine sorgfältige Laut- und Flexionslehre der südfränkischen Mundart seines Heimatdorfes Rappenau in Baden herausgegeben; hier folgt ein treffliches, vollständiges Wörterbuch in alphabetischer Anordnung, in das er jedes Wort aus Pauls und Kluges Wörterbüchern aufgenommen hat, das die Dorfbewohner kennen. Voraufgeht eine knappe, aber inhaltsreiche Volkskunde dieses etwa 1450 Einwohner zählenden Dorfes, die als Muster empfohlen werden kann. Auf Namen, Dorfanlage, Tracht, Gewerbe folgen S. 14—44 Lieder, Ortsneckereien, Sagen, S. 45—60 Bräuche, Aberglaube und Volkscharakter. Bemerkenswert ist, dass durch die ansässigen Juden (etwa 50) eine Anzahl hebräischer Worte in die Mundart gedrungen ist; auch haben jene noch eine besondere Geheimsprache, das Lotekolisch.

R. Ohle, Die Hexen in und um Prenzlau, eine Untersuchung über Entstehung, Verlauf und Ausgang des Hexenwahnes. (Mitteilungen des Uckermärkischen Museums- und Geschichtsvereins zu Prenzlau 4, 1—86). — Das 1841 von G. W. v. Raumer in den Märk. Forschungen verwertete Aktenmaterial über Hexenprozesse in der Mark Brandenburg wird hier durch ein paar Notizen aus der hsl. Prenzlauer Chronik von Süring (bis 1670) vermehrt; in der Hauptsache aber charakterisiert die temperamentvoll geschriebene und häufig auf den heutigen Katholizismus bezugnehmende Abhandlung mit Hilfe der einschlägigen Literatur den 1487 gedruckten Hexenhammer des Heinrich Institoris, den mittelalterlichen Teufels- und Zauberglauben, die katholische Herabsetzung des weiblichen Geschlechts, um dann auf den Hexenwahn einzugehen, wie er bei den protestantischen Geistlichen fortlebte und endlich durch die Aufklärung überwunden ward. Auch auf die Verschiebung, welche die rechtliche und gesellschaftliche Stellung der Geistlichen nach der Reformation erlitt, fallen Streiflichter.

Hermann Pieper, Historische Volkslieder der Neumark aus den Zeiten des Mittelalters (Schriften des Vereins für Geschichte der Neumark 19, 79—99). — Vortreffliche

Behandlung der beiden einzigen aus der älteren Zeit erhaltenen Lieder, welche Begebenheiten der neumärkischen Geschichte schildern: der Lieder auf den Tod des Pommernherzogs Kasimir IV. im Jahre 1372 und auf die Fehde zwischen den beiden Grenzstädten Schivelbein und Belgrad im Jahre 1469. [H. Michel.]

H. Ploss und M. Bartels, Das Weib in der Natur- und Völkerkunde, anthropologische Studien. Neunte umgearbeitete und stark vermehrte Auflage, neu bearbeitet und hsg. von P. Bartels. Lief. 1—3. Leipzig, Th. Grieben 1908. S. 1—288. je 1,50 Mk. Vollständig in 18 Lieferungen. — Das 1884 erschienene Werk des Leipziger Arztes H. Ploss ist siebenmal von dem bewährten Forscher Max Bartels unter Erweiterung der ursprünglichen Anlage und fleissigster Ausnutzung der Literatur ausgebaut und verbessert worden und hat durch die Fülle des verarbeiteten Stoffes, das wohlabgewogene Urteil und die ruhige, aller Sensationshascherei abholde Darstellung weit über die Kreise der Anthropologen hinaus Anerkennung geerntet, so dass eine weitere Empfehlung überflüssig erscheint. Auch in der vorliegenden 9. Auflage, die sein Sohn, der unsern Lesern wohlbekannte Berliner Dr. Paul Bartels, bearbeitet hat, ist der Text, wie schon das auf etwa 2500 Abhandlungen angewachsene Literaturverzeichnis ahnen lässt, stark vermehrt und die Zahl der Abbildungen auf mehr als 700 erhöht. Die Anordnung in 77 Kapitel unter den beiden Hauptgruppen 'Organismus des Weibes' und 'Leben des Weibes', von denen die zweite für die Volks- und Völkerkunde von hoher Bedeutung ist, blieb dabei unverändert. Wir kommen auf das Werk nochmals zurück.

Hans Schulz, Frühneuhochdeutsche Euphemismen. (Zs. f. deutsche Wortforschung 10, 129—173. Auch bes. als Freiburger Diss. 1908). — Trägt für eine Reihe verhüllender Ausdrücke wie Etcetera, Unaussprechliche, Secret, lateinische Kunst reiche Belege aus dem 16. bis 17. Jahrhundert zusammen. Anlass zu diesen Euphemismen gab neben der Scheu, den Anstand zu verletzen, häufig die abergläubische Furcht vor der Rache des Teufels (der andre, der und jener, Potz Tausend), des Kobolds (Gütchen), des Wolfes (Untier, Hölzing, Grauhans) oder der Krankheit (das Ungenannte).

S. R. Steinmetz, De beteekenis der volkenkunde voor de studie van mensch en maatschappij, rede den 20. januari 1908 uitgesproken. 's-Gravenhage, M. Nijhoff 1908. 45 S. 0,50 fl. — Beim Antritt der neugegründeten Amsterdamer Professur für politische Geographie, Völkerkunde und Landeskunde des ostindischen Archipels bespricht St., dessen frühere Schrift verwandten Inhalts oben S. 113 angezeigt wurde, den Umfang und die Bedeutung der Völkerkunde. Er kennzeichnet die Aufgaben ihrer beiden Zweige, der beschreibenden Ethnographie und der untersuchenden und vergleichenden Ethnologie, betont neben den grossen Unterschieden der Rassen die in ihrer Kunst, im Ahnenkult, in der Selbstmordstatistik u. a. hervortretende Einheit und den Einfluss der historischen Entwicklung, um endlich auf den Gewinn einzugehen, den die Ethnologie den Sprachforschern wie den Nationalökonomen und Psychologen zu bringen vermag, die im wesentlichen nur den Typus des Westeuropäers kennen. Eine massvolle und klare Darlegung.

C. W. v. Sydow, Studier i Finnsägnen och besläktade byggmästarsägner (Fataburen 1907, 65—78. 199—218. 1908, 19—27). — Die an zwei Steinfiguren des Lunder Doms angeknüpfte Sage von dem Riesen, dem der h. Laurentius für seine Hilfe Sonne und Mond oder seine Augen versprechen muss, falls er seinen Namen Finn nicht errate, wird durch ganz Skandinavien bis nach Oldenburg verfolgt und ihr Zusammenhang mit der heidnischen Göttersage in Snorres Edda, mit dem Motiv vom erratenen Namen und deutschen Baumeistersagen aufgezeigt. Die Arbeit ist mit ausgebreiteter Gelehrsamkeit und Gründlichkeit angelegt.

J. Leite de Vasconcellos, Canções do berço com algumas das respectivas musicas, estudo de ethnographia portuguesa. Lisboa, Imprensa nacional 1907. 86 S. + 8 Bl. (aus Revista lusitana 10, 1). — 180 vierzeilige Wiegenlieder aus Portugal werden hier mit gelehrten Anmerkungen, 11 Singweisen und einer ausführlichen Einleitung über die Verbreitung der Wiegenlieder in und ausserhalb Europas, die Formen der Wiege, die Motive der Lieder usw. veröffentlicht. Wertvoll sind besonders die reichen Nachweise über die Anrufung des Schutzengels oder Schlafgottes (S. 55), die Einführung der h. Maria und des Jesuskindes (S. 62), die Drohung mit einem Unholde (S. 67).

Register.

(Die Namen der Mitarbeiter sind kursiv gedruckt.)

Druck von Gebr. Unger in Berlin, Bernburger Str. 30.

Die nächsten Hefte werden u. a. bringen: J. Bolte, Das Märchen von den Tieren auf der Wanderschaft; Die Erzählung von der erweckten Scheintoten; Bilderbogen des 16. bis 17. Jahrhunderts (Forts.); H. Carstens, Volksglauben aus Schleswig-Holstein; B. Chalatianz, Die iranische Sage bei den Armeniern (Forts.); C. Daniel, Armenische Märchen; A. Dörler, Lieder und Sprüche aus Vorarlberg; O. Heilig, Das Brückenspiel; E. Hermann, Bedeutungsvolle Zahlen im litauischen Volksliede; J. Hertel, Die Muttermilch und die schwimmende Lade; Zur Fabel von den Hasen und den Fröschen; H. Heuft, Westfälische Hausinschriften; M. Höfler, Aus dem Cleveschen; B. Kahle, Volkskundliche Nachträge; M. Murko, Das Volksepos der bosnischen Muhammedaner; M. Rehsener, Etwas über Erdbeben; E. Rona-Sklarek, Ungarische Märchen; O. Schell, Die Entwicklung des bergischen Hauses; E Schnippel, Volkskundliches aus dem Danziger Werder; C. W. Stewart, Der Werwolf; D. Stratil, Lieder aus dem Böhmerwald; Th. Zachariae, Das Vogelnest im Volksglauben; zusammenhängende Berichte über deutsche und slawische Volkskunde.

Neue Erscheinungen.

Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums 1908, 1 (Jan.-März). Nürnberg 1908.

Archiv für Religionswissenschaft, hsg. von A. Dieterich, 11, 2—3. Leipzig, Teubner 1908.

Das deutsche Volkslied, Zeitschrift für seine Kenntnis und Pflege, unter der Leitung von Dr. J. Pommer, H. Fraungruber und K. Kronfuss hsg. von dem Deutschen Volksgesang-Vereine in Wien, 10, 6. Wien, A. Hölder 1908.

Hessische Blätter für Volkskunde, hsg. von K. Helm und H. Hepding 7, 2. Leipzig, Teubner 1908.

Korrespondenzblatt des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung, red. von C. Walther, 29, 1—3. Norden, D. Soltau 1908.

Korrespondenzblatt des Vereins für siebenbürgische Landeskunde, red. von A. Schullerus, 31, 7—8 (Juli-August 1908). Hermannstadt, W. Krafft.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien (Red. L. Bouchal) 38, 2—3. Wien, A. Hölder 1908.

Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen, red. von A. Horcicka und O. Weber 46, 1—4. Prag, Calve 1907—1908.

Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde, hsg. von M. Grunwald 27 = 10, 3. Leipzig, M. W. Kaufmann 1908.

Mitteilungen des Vereins für sächsische Volkskunde, hsg. von E. Mogk und H. Stumme, 4, 10. Dresden, Hansa 1908. — 10. Jahresbericht. ebd. 1908.

Mitteilungen des Vereins für kaschubische Volkskunde, hsg. von F. Lorentz und J. Gulgowski, Heft 2. Leipzig, Harrassowitz 1908.

Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde, hsg. von Th. Siebs, Heft 19, Breslau, M. Woywod 1908.

Nachrichten von der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philol.-histor. Klasse 1908, 2. Berlin, Weidmann 1908. — Geschäftliche Mitteilungen 1908, 1. ebd. 1908.

Schweizerisches Archiv für Volkskunde, hsg. von E. Hoffmann-Krayer und M. Reymond, 12, 3. Basel 1908.

Unser Egerland, Blätter für Egerländer Volkskunde, hsg. von A. John 12, 3—4. Eger, Selbstverlag 1908.

Volkskunst und Volkskunde, Monatsschrift des Vereins für Volkskunst und Volkskunde in München, Schriftleitung F. Zell, 6, 6—8. München, Süddeutsche Verlagsanstalt 1908.

Zeitschrift für Ethnologie, Organ der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte 40, 4. Berlin, Behrend & Co. 1908.

Zeitschrift für deutsche Mundarten, hsg. von O. Heilig und Ph. Lenz 1908, 3. Berlin, Allgem. deutscher Sprachverein.

Zeitschrift für deutsche Philologie, hsg. von H. Gering und F. Kauffmann 40, 3. Halle a. S., Waisenhaus 1908.

Zeitschrift für österreichische Volkskunde, red. von M. Haberlandt 14, 3—4. Wien, Gerold & Co. 1908.

Zeitschrift des Vereins für rheinische und westfälische Volkskunde, hsg. von K. Prümer, P. Sartori, O. Schell und K. Wehrhan, 5, 3. Elberfeld, Martini & Grüttefien 1908.

Analecta Bollandiana, ed. C. de Smedt, F. van Ortroy, H. Delehaye, A. Poncelet et P. Peeters 27, 2—4. Bruxelles, Société des Bollandistes 1908.

Danske Studier, udgivne af M. Kristensen og A. Olrik 1908, 3. København, Schubothe.

A magyar nemzeti múzeum néprajzi osztályának értesítöje, az Ethnographia melléklete, szerk. Semayer V. 9, 1—2. Budapest 1908.

Field Museum of natural history, Publ. 128: Report series 3, 2: Annual report of the direction for 1907. Chicago 1908.

Finnisch-ugrische Forschungen, hsg. von E. N. Setälä und K. Krohn 6, 2—3. Helsingfors und Leipzig, Harrassowitz 1906—1908.

Folk-lore, a quarterly review of myth, tradition, institution and custom, 19, 2. London, D. Nutt 1908.

Fornvännen, Meddelanden från k. vitterhets historie och antikvitets akademien, red. af E. Ekhoff, 1908, 2. Stockholm, Wahlström & Widstrand.

Journal of American Folk-lore, ed. F. Boas & A. F. Chamberlain, Nr. 81—82 (= 21, 2—3. April-Sept. 1908). Boston & New York, Houghton, Mifflin & Co.

Národopisný Věstník českoslovanský, vydává společnost národopisného musea českoslovanského, red. A. Kraus, J. Polívka, V. Tille, 3, 5—6. Prag 1908.

Revue des études ethnographiques et sociologiques, dir. A. van Gennep 1, 6—7. Paris, P. Geuthner 1908.

Revue des traditions populaires, recueil mensuel de mythologie, littérature orale, ethnographie traditionnelle et art populaire [Red. Paul Sébillot] 23, 6—7 (Juni-Juli). Paris, E. Lechevalier, E. Leroux et E. Guilmoto 1908.

Romania, recueil trimestriel consacré à l'étude des langues et des littératures romanes, publié par P. Meyer No. 147 (= 37, 3). Paris, H. Champion 1908.

Smithsonian Report for 1906, no. 1744. 1756. 1760. 1763. 1764. 1765. 1770. 1771. Washington 1907.

Verslagen en mededeelingen der koninklijke Vlaamsche Akademie voor taal- en letterkunde 1908, Juni-August. Gent, Siffer.

Volkskunde, Tijdschrift voor nederlandsche Folklore, onder Redactie van A. de Cock, 19, 7—8. Gent, Hoste 1907—1908.

Wallonia, archives wallones historiques, littéraires et artistiques (dir. O. Colson) 16, 6 bis 9. Liége 1908. — Troisième table quinquennale analytique et alphabétique de la revue Wallonia (tomes 11—15). Liége 1908.

Zbornik za narodni život i običaje južnih slavena, urednik D. Boranić 13, 1. U Zagrebu (Agram) 1908.

Jahresbeitrag der Mitglieder.

Wir bitten die Bemerkung unten auf der zweiten Seite des Umschlags zu beachten.

Druck von Gebr. Unger in Berlin, Bernburger Str. 30.